

#14

ISSN 1852-9488

Año VI
Núm. 14
Verano 2017
www.prometica.com

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

FILOSOFÍA

ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA | *Lo político en el pensamiento de Emmanuel Lévinas: Una lectura de Totalidad e Infinito*

FRANCISCO MARTORELL CAMPOS | *Amplificando la virtud. Utopía y moral enhancement*

CARLOS EDUARDO RIBEIRO Y FLAMINIO DE OLIVEIRA RANGEL | *O enunciado ético de sustentabilidade: pistas discursivas para uma crítica do consumo ético*

EDUCACIÓN EN CIENCIAS

pluralidades epistemológicas

CRISTINA PONTES BONFIGLIOLI | *Montagem Mnemosyne, painéis didáticos e cavaletes de vidro: aproximações possíveis*

MARTA GLUCHMANOVÁ | *Ética profesional de los docentes: aplicación teórica y práctica*

MARCELO PRADO AMARAL ROSA, MICHEL MENDES Y RONIÉRE DOS SANTOS FENNER | *O jogo e a educação grega: Paidia enquanto elemento formativo da Paideia*

DEBATES

VASIL GLUCHMAN | *La dignidad humana y la ética médica en Eslovaquia*

RESEÑAS

LUCAS E. MISSERI | *Marxistas y liberales de F. Lizárraga.*

Editor en jefe

Lucas E. Misseri (UNDEC, Argentina) lucmisseri@gmail.com

Editoras adjuntas

Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil) ivy.naider@gmail.com

Thaís Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil) thaiscmf@gmail.com

Editor técnico en OJS

Flamínio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil)

Secretario de redacción

Emiliano Aldegani (UNMDP, Argentina)

Comité editorial

Agustín Adúriz-Bravo (UBA, Argentina), Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina), Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil), Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil), Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil), Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil), Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina), Silvia Dotta (UFABC, Brasil), Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia), y Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

Asesores académicos externos

Miguel Alberti (UNLP, Argentina), Luciana Caixeta Barboza (UFTM, Brasil), Guilherme Brockington (USP, Brasil), Denilson Cordeiro (UNIFESP, Brasil), Francisco Angelo Coutinho (UFMG, Brasil), Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil), Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil), Márcia Jacomini (UNIFESP, Brasil), Renato Kinouchi (UFABC, Brasil), Jonas Korn (Alemania), Luciana Monteiro de Moura (UNIFESP, Brasil), Maria Ines Ribas Rodrigues (UFABC, Brasil), Carlos Eduardo Ribeiro (UFABC-SP, Brasil), Winston Schmiedecke (IFSP, Brasil), y Luciana Zaterka (USJT, Brasil).

Formato de la publicación

Digital, Adobe Reader (pdf).

Idiomas aceptados

Castellano y portugués (lenguas de la publicación), francés, inglés e italiano.

Normas de publicación

Véase página 85

Contacto

info@prometeica.com

Responsable

Lucas E. Misseri, Caseros 301, 1º piso, (CP 5000), Córdoba, Argentina.

Diseño de isologo

Victoria Reyes (www.victoriareyes.com.ar)

Editorial

4 | Cambio de dirección, pero no de rumbo

Filosofía

5-15 | ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA | *Lo político en el pensamiento de Emmanuel Lévinas: Una lectura de Totalidad e Infinito*

16-33 | FRANCISCO MARTORELL CAMPOS | *Amplificando la virtud. Utopía y moral enhancement*

34-44 | CARLOS EDUARDO RIBEIRO Y FLAMINIO DE OLIVEIRA RANGEL | *O enunciado ético de sustentabilidade: pistas discursivas para uma crítica do consumo ético*

Educación y ciencia

45-57 | CRISTINA PONTES BONFIGLIOLI | *Montagem Mnemosyne, painéis didáticos e cavaletes de vidro: aproximações possíveis*

58-65 | MARTA GLUCHMANOVÁ | *Ética profesional de los docentes: aplicación teórica y práctica*

66-72 | MARCELO PRADO AMARAL ROSA, MICHEL MENDES Y RONIÉRE DOS SANTOS FENNER | *O jogo e a educação grega: Paidia enquanto elemento formativo da Paideia*

Debates

73-81 | VASIL GLUCHMAN | *La dignidad humana y la ética médica en Eslovaquia*

Reseñas

82-84 | LUCAS E. MISSERI | *Marxistas y liberales* de F. Lizárraga.

Cambio de dirección, pero no de rumbo

Este es mi último número como editor en jefe de Prometeica, desde el próximo me reemplazará en esta función: Emiliano Aldegani. Desde 2010, cuando junto a Thaís Forato fundamos Prometeica, pasaron catorce números con muchos aportes de distintos especialistas, tanto en forma de artículos, reseñas, entrevistas, ensayos como en forma de tareas de evaluación o diseño. Gracias a todos ustedes.

Desde el primer número quisimos que Prometeica fuera un espacio crítico y divulgativo que permitiera un diálogo entre disciplinas que fuera desde la filosofía a la didáctica de las ciencias. Nos interesaba recuperar el término “ciencia” en su sentido más amplio, procurando mantener la calidad académica de las contribuciones, estimular el debate y buscar el progreso continuo para la publicación. Sé que mi tarea como director tuvo flaquezas y que muchos de esos objetivos aún necesitan seguir desarrollándose. Sin embargo, tengo la profunda confianza de que Emiliano podrá continuar con la misión fundacional de Prometeica y que con su energía y empeño subsanará las falencias que hoy le lego.

Asimismo, aprovecho para contarles que cuando elegí el nombre Prometeica, no lo hice sólo por nostalgia de mi primera revista *PrometheusMDQ*, sino que esperaba que la publicación fuera una empresa “prometeica” en su sentido más amplio, es decir, que impulsara el conocimiento de un modo gratuito, libre y humanitario. Hoy más que nunca el nombre tiene ese sentido para mí.

Gracias a todos por estos seis años de intercambiar ideas, en especial a Thaís, Ivy, Flaminio, Emiliano quienes seguirán en el arduo trabajo editorial y quienes recibirán vuestras contribuciones a través de la plataforma OJS o al mail info@prometeica.com. Me enorgullece despedirme con un número como este, que no sólo estrena una nueva sección a cargo de Thaís (*Educación en ciencias: pluralidades epistemológicas*) sino que fiel a mi espíritu internacionalista cuenta con contribuciones de autores de Argentina, Brasil, Colombia, Eslovaquia y España.

Nuevamente, queridos lectores y autores, muchas gracias por confiar en Prometeica.

Lucas E. Misseri

LO POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS: UNA LECTURA DE *TOTALIDAD E INFINITO*

*The Political Thinking of Emmanuel Lévinas:
A reading of Totality and Infinity*

Alejandro Granados-García
(PUJ-Bogotá, Colombia)

Resumen

Este artículo explora las implicaciones políticas del pensamiento de Emmanuel Lévinas (1906-1995), a partir de una lectura de su obra *Totalidad e Infinito*. Se observa que todo pensamiento e implicación política en Lévinas cuenta con un fundamento ético, que a su vez se configura a partir de la idea de Infinito y del Deseo metafísico de lo absolutamente Otro a que da lugar. El pensamiento de este filósofo de origen lituano nos invita a recuperar la humanidad y, en consecuencia, a no permitir que se instaure la inhumanidad en nuestras interacciones, desde una subjetividad capaz de hacerse cargo éticamente del Otro. Esto obliga a buscar estrategias concretas para instaurar en la cotidianidad relaciones políticas de hospitalidad y respeto por la pluralidad. Partiendo de la perspectiva de una antropología de la fragilidad, no habría otro camino que poner en común las fragilidades y, al hacerlo, procurar *crear un mundo habitable entre-todos*.

Palabras Clave: Emmanuel Lévinas | Ética | Política | Alteridad | Subjetividad | Antropología de la fragilidad | Hospitalidad | Pluralidad.

Abstract

This article explores the political implications of Emmanuel Lévinas thinking (1906-1995), based on a reading of his book *Totality and Infinity*. It is observed that any political implication and thought in Lévinas work counts with an ethical basis, that, in turn, is configured based on the idea of Infinite and the metaphysical Desire of the Other that gives rise to. The thinking of this philosopher of Lithuanian origin invites us to recover humanity and, in consequence, to not allow that inhumanity takes hold of our interactions, starting from a subjectivity capable of taking care of the Other in an ethical way. This requires searching for concrete strategies for establishing, in everyday life, political relations of hospitality and respect for plurality. Starting from an anthropology of fragility, there is no other way than putting in common our fragilities and, in doing so, ensure to create a world habitable among-all.

Keywords: Emmanuel Lévinas | Ethics | Politics | Otherness | Subjectivity | Anthropology of fragility | Hospitality | Plurality.

La obra de Emmanuel Lévinas (1906-1995) emerge luminosa ante las tinieblas de la noche de la humanidad, generadas por la toxicidad de máquinas totalitarias, aceitadas por pensamientos que legitiman la reducción de lo Otro a lo mismo o su aniquilación cuando este proceso de asimilación no es posible. Se debe tener presente que Lévinas sobrevivió a las tinieblas de dos guerras mundiales y de la Shoah (los campos de exterminio nazi). Ante esta ignominia y frente a la desesperanza o la huida narcisista que puede generar, este pensador de origen lituano erigió una filosofía que ofrece principios, nociones y reflexiones que aportan a que no se repitan estos fenómenos de violencia en los que se aniquila lo humano (la trascendencia, la pluralidad, la singularidad, la libertad, la hospitalidad, la dignidad), incluso antes de atentar contra la vida.

En consecuencia, en el pensamiento de Lévinas se encuentran herramientas comprensivas y reflexivas encaminadas a evitar escenarios en los que se impongan la indiferencia y el olvido, promoviendo la responsabilidad por la acogida y el cuidado del Otro. Precisamente, este artículo aborda algunos de los elementos centrales de este pensamiento, a partir de una lectura de la obra *Totalidad e Infinito*. La tesis central que guía la discusión es que en el pensamiento de Lévinas se encuentra la apuesta por una política de la pluralidad y la hospitalidad, que es profundamente ética y se fundamenta metafísicamente en la idea de Infinito, así como en una antropología de la fragilidad.

Partiendo de esta tesis, en primer lugar, se exploran las implicaciones políticas de la apuesta metafísica de Lévinas por la idea de Infinito como fundamento de su filosofía y de la ética-política que de ella se deriva. Posteriormente, se exponen los aspectos centrales de una antropología de la fragilidad que ancla la propuesta de Lévinas en el individuo concreto, de carne y hueso, que siente dolor, hambre, sueño, que sufre, pero que también ama y goza. Finalmente, lo desarrollado en las dos primeras partes permite dar cuenta de una apuesta política por la pluralidad y la hospitalidad en el pensamiento de Emmanuel Lévinas.

La idea de Infinito y sus implicaciones políticas

Mientras que la filosofía de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* comienza advirtiéndolo sobre el *olvido del ser* en la historia del pensamiento occidental, la obra de Lévinas se ve atravesada por la denuncia de un olvido que ha resultado catastrófico para la humanidad, llevándola a negarse a sí misma. Se trata del olvido del Otro. Al respecto, Joan-Carles Mèlich (1998) afirma:

Si la Alteridad acaba desapareciendo y solamente queda lo mismo, irrumpe la Barbarie, la negación de la Diferencia, de la Exterioridad, de la Trascendencia. “Auschwitz” es el paradigma, el símbolo del totalitarismo, del mal radical. Lévinas reaccionó con firmeza contra Auschwitz, intentando pensar la Alteridad de otro modo, de nombrar la Alteridad sin que esta pierda su exterioridad. (p. 14)

Aquello que permitió a Lévinas pensar y nombrar la alteridad sin poner en riesgo su exterioridad, como un Otro absolutamente Otro, fue la idea de Infinito. Ni el Mismo (el yo reflexivo o *ipseidad*) ni el Otro están a salvo del movimiento fagocitario de las máquinas totalitarias. En nombre del universal, del espíritu absoluto, del Ser, de lo Uno, la singularidad de un yo se ahoga en el mar de una totalidad que se cierra sobre sí misma. Al respecto, comenta Juan Alberto Sucasas (2004) a propósito de la denuncia que representa la obra de Lévinas, que gran parte de la reflexión occidental, “resuelve la cuestión del

sujeto disolviéndolo en formas de objetividad configuradoras de un régimen ontológico dominado por el anonimato y la impersonalidad” (p. 26). Para este autor, “solo una filosofía que restablezca la categoría de trascendencia puede superar el callejón sin salida del pensar ontológico” (Sucasas, 2004, p.30).

Precisamente, la filosofía de Lévinas apuesta por la trascendencia de las totalizaciones ontológicas, por medio de la categoría metafísica del Infinito. Ahora, el propio Lévinas (2012) aclara que el movimiento que impla la trascendencia, arraiga en el Deseo metafísico que tiende hacia lo absolutamente Otro. Cabe advertir aquí, que el movimiento hacia lo Otro no implica una nueva forma de totalización, ahora de lo Mismo en la alteridad. Antes bien, el pensamiento de Lévinas procura proteger tanto al Mismo como al Otro, de toda forma de reducción y violencia física o intelectual que pueda ejercerse en su contra.

Es así que la idea de Infinito permite trascender toda forma de reducción, de síntesis dialéctica, en pro de una *analéctica* que preserva la exterioridad y la interioridad, el Mismo y el Otro. Esto representa el primado filosófico de la trascendencia del Otro frente a la Totalidad del Yo, del Estado, del Ser o de lo anónimo-universal. Para Lévinas (1977) la idea de Infinito permite una forma de trascendencia que deviene en relación ética, la cual:

Rompe el englobamiento clausurante -totalizante y totalitario- de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre -sobre el innenglobable-: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo. (p.10)

Se puede decir entonces, siguiendo a Lévinas (2012), que la idea de Infinito permite la ruptura, a manera de trascendencia, de toda forma de totalidad, lo que conlleva repercusiones decisivas en el campo de lo político. De hecho, en el *prefacio* a *Totalidad e Infinito*, Lévinas (2012) denuncia aquella forma de política que se reduce al “arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra” (p. 13), como ejercicio mismo de la razón en oposición a la moral.

Ahora, es necesario advertir que, si bien Lévinas denuncia la política, así como a la ontología y a la historia, en tanto formas de configuración de totalidades y ejercicio de violencias que disuelven al Mismo y al Otro (Guillot, 1977), no por esto se puede asumir a este autor como a-político. Antes bien, su apuesta por la trascendencia, por el Infinito, por la alteridad y la interioridad, permiten aprehender en su pensamiento la propuesta por una nueva forma de política, fundamentada en una concepción distinta de la humanidad que resulta profundamente ética. Se puede ilustrar esta idea con las siguientes palabras de Lévinas en *Totalidad e Infinito* (1977):

Nuestro libro (...) busca una salida a esta referencia al ser; referencia en la que uno no está seguro de que se rompa el encantamiento, de que el hombre, en su conocer, no quede encerrado en su conciencia subjetiva, de que su impulso de trascendencia no permanezca encallado, dejando al yo cautivo de sí mismo. Nuestro libro encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es responsabilidad por el prójimo, en vez de asirse a cierto «contenido» de conocimiento que tal vez no es más que la sombra de una presa. Totalidad e infinito describe la epifanía del rostro como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez –y el desnudamiento- «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero», y su expresión indica el «no matarás». Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. (p. 9)

El movimiento trascendente hacia la exterioridad, motivado por la epifanía del rostro del Otro en la que se revela lo Infinito, se da como Deseo metafísico, que, “como la bondad: lo Deseado no lo llena sino que lo ahonda” (Lévinas, 2012, p. 28). Cabe resaltar, que en este

movimiento trascendente el Mismo no se diluye en el Otro para configurar una nueva totalidad. La interioridad, la separación, la economía del gozo del Mismo, se mantienen como dimensión fundamental de la ética y la política levinasiana.

Preservar la exterioridad, lo trascendente y la interioridad, representa el cuidado de la pluralidad y la singularidad, que, como se verá más adelante, son pilares de las implicaciones políticas del pensamiento de Lévinas. La nueva subjetividad ética y política por la que apuesta este pensador, se funda en la idea de Infinito. Al respecto, afirma Navia (2010): “la subjetividad levinasiana, se topará ante el Otro, no como límite, sino enmarcado en una distancia infinita en la cual aparece (p. 72). De igual forma, Mèlich (1998) comenta: “El sujeto que desea se presenta en *Totalidad e Infinito* no como una protesta puramente egoísta contra una totalidad ante la que el Yo se siente amenazado, sino como fundada en la idea del Infinito” (p. 123).

En definitiva, para Lévinas existe un primado ético-filosófico del Infinito sobre la Totalidad y privilegiar lo Infinito significa dar voz al oprimido, al débil, a la víctima (Mèlich, 1998). En consecuencia, las implicaciones políticas de la idea de Infinito se traducen en la ruptura trascendente de toda forma de totalidad, en proteger tanto la interioridad como la exterioridad amenazados por las múltiples formas de totalitarismo y, al hacerlo, recuperar la posibilidad que se exprese y se oiga la voz del débil, del pobre, de huérfano, de la viuda, del *extranjero*, del *exiliado*.

Lo dicho hasta el momento permite a Navia (2010) afirmar que la idea de lo Infinito, fundamenta la noción misma de pluralismo, esencia de la política levinasiana. Al respecto menciona Navia (2010):

La separación, la excedencia y la idea de lo infinito; constituyen la base, las condiciones que posibilitan la fundamentación de la noción de pluralismo (...) porque con la idea de lo infinito se anuncia la orientación del Mismo hacia el Otro desde su separación (...) El pluralismo en Lévinas, en el contexto de la idea de lo infinito, no logra orientar el Mismo hacia una totalidad, antes bien, afianza en el Mismo su separación de lo infinito del Otro, y profundiza una distancia, un alejamiento que no permite integración posible. (p. 78)

Lévinas muestra elementos y posibilidades de una relación con lo Otro que no solo rompe la lógica de la contradicción (aniquilación o negación del yo o el no-yo), sino también la lógica dialéctica (conciliación de Mismo y Otro en la Unidad del sistema). Las descripciones fenomenológicas ofrecidas por este autor, permiten comprender al hombre como “capaz de vivir para el otro y de *ser* a partir del otro exterior a sí mismo” (Lévinas, 2012, p. 165). El punto de partida para esta comprensión, implica reconocer que la relación original del hombre con el mundo que habita, no está caracterizada por la negatividad del sufrimiento y la angustia de estar arrojado y despojado en el mundo, sino por el gozo de vivir.

Por lo tanto, se puede afirmar que la ética levinasiana, como filosofía primera, lejos del carácter teórico, científico o incluso normativo, se despliega mediante el análisis del encuentro ético entre dos términos radicalmente separados: el Mismo y el Otro, donde la orientación está demarcada por la idea de lo Infinito, impidiéndose con ella que se constituya una totalidad, para permitir generar y promover que se configure una pluralidad de seres separados, pero en relación (Romero, 2012; Costa, 2010; Navia, 2010; Domingo, 2008; Sucasas, 2004).

A manera de transición al siguiente apartado, se reconoce que “la vida real nos demuestra la fuerza de resistencia de esta relación infinita entre el Yo y el Otro; pero lo Infinito (todo aquello que lo trasciende – su sentido fuera de sí) es lo que lo transforma para ver el rostro del pobre, del huérfano, del desnudo, del abandonado” (Romero, 2012, p. 67). Estas palabras permiten introducir una dimensión central de la ética y la política en Lévinas: una antropología de la fragilidad.

La antropología de la fragilidad en el pensamiento de Lévinas

La relación verdaderamente ética que postula Emmanuel Lévinas, en la que el Mismo se hace responsable del Otro, se funda en lo que se puede denominar como una *antropología de la fragilidad y la vulnerabilidad*. Al respecto, es necesario reconocer que el otro es huella del Infinito, es el trazo de lo divino que se me hace mundo. El mundo, como cuerpo, como vida, se hace frágil, vulnerable y afectivo. Es así que el Otro se comprende como un infinito vulnerable cuya singularidad es frágil, mortal. Este aspecto se relaciona con la *amada*, en tanto modo de ser en la forma de lo femenino. Sobre este punto, Pinardi (2014) comenta:

La “amada”, lo femenino, es un modo de exhibición del Otro, aquel en el que el “prójimo” se encuentra cercano, y manifiesta gracias a esa cercanía su carnalidad, su condición viviente, su fragilidad, su vulnerabilidad. (p. 123)

Se trata, por lo tanto, de una antropología de la fragilidad desde la que se quiere descubrir como fortaleza la justicia del nosotros. Y esa justicia, en el fondo, es reconocimiento, es responsabilidad, en el trasfondo del prójimo desamparado, exiliado, en éxodo.

En consecuencia, en el pensamiento de Lévinas la verdadera relación ética da lugar a una forma de justicia que no es aquella que conocemos como justicia distributiva, sino que implica la construcción de un *mundo entre-todos*. Es así, que, en el fondo, la justicia es la vivencia de la alteridad que se hace empírica y se inscribe en el mundo bajo el signo de la fraternidad. Aquí se pone en juego otra dimensión política del pensamiento de Lévinas, que parte de la perspectiva de una antropología de la fragilidad, según la cual, no habría otro camino que poner en común las fragilidades y, al hacerlo, crear un *morar común*, un *mundo entre-todos*.

La propuesta de Lévinas trata entonces del cultivo de relaciones éticas que hagan posible un mundo justo. En palabras de Pinardi (2014), “la justicia es la condición necesaria, y también elemental, sobre la que puede fundarse un mundo constituido éticamente” (p. 108).

Ahora, la desnudez humana, su fragilidad y vulnerabilidad, es el rostro que exige la trascendencia, la exterioridad. Sin el rostro, el lenguaje ético no sería posible. Al respecto, Mèlich (1998) afirma: “El rostro es la llamada original, el ruego, el imperativo que me obliga a responder del otro, la demanda de responsabilidad (...) es la lucha contra toda forma de totalitarismo y de barbarie, contra el mal radical” (p. 16).

Se trata de invertir el camino para cargar con la vulnerabilidad del otro. La responsabilidad no se plantea en términos de simetría, sino en términos de asimetría, de prioridad ética del otro que tengo a mi cargo. En relación con esto, es necesario tener en cuenta que “el objeto de la responsabilidad no es únicamente el otro o la relación que mantengo con él; es la

condición vulnerable misma de la humanidad” (Domingo, 2008, p. 177). La responsabilidad se extiende al conjunto de las relaciones humanas y su entorno.

Es posible concluir, siguiendo a Bensussan (2008), que, por medio de esta extraordinaria *radicalidad de lo frágil*, se deja comprender una apertura levinasiana a un pensamiento de la política, que pasa por el hacerse éticamente responsable por el Otro y por el tercero que puede abarcar toda la humanidad y su entorno, de tal forma que se pueda crear un *morar común*, un *habitar el mundo entre-todos*.

La política de la pluralidad y la hospitalidad

En los apartados anteriores se advirtieron elementos centrales de las implicaciones políticas del pensamiento de Emmanuel Lévinas, a saber: la búsqueda de rupturas trascendentes de toda forma de totalización que amenaza con anular al Otro y al Mismo, por medio de la idea de Infinito; la idea de la política como un espacio para dar voz al excluido, al oprimido, al débil y así recuperar la palabra para todos; y la política como construcción de un mundo justo, *habitable entre-todos*.

A continuación, se desarrollan otros aspectos políticos de la filosofía de Lévinas, que se articulan con los ya nombrados y permiten afirmar la apuesta por una política de la pluralidad y la hospitalidad, fundamentada en una subjetividad capaz de hacerse cargo éticamente del Otro.

Se puede partir diciendo que la lectura de la obra de Lévinas permite entender que lo político no puede olvidar su dimensión humana, ética, a riesgo de “convertirse en una política de los cálculos y del olvido del hombre mismo” (Castro, 2014, p. 48). Siguiendo a Dussel (2004), en Lévinas se encuentra una saludable crítica ética a la política como dominación totalizante. Por lo tanto, se advierte que la política no puede olvidarse de su sedimento ético, siendo este irreductible por su fondo humano que se expresa en el rostro del Otro y evita que, tanto lo político, la justicia y el Estado puedan cerrarse sobre sí mismos (Castro, 2014).

Es por esto que Dussel (2004) afirma que:

A esta totalización autorreferente de la política le opone Lévinas su descentramiento, diciendo que ni la justicia, ni la sociedad, ni el Estado y sus instituciones, nada escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro (...) Esta responsabilidad es anterior a toda estructura política e interior a ella misma. (p. 274)

Lo anterior lleva a retomar la antropología de la fragilidad formulada en la obra de Lévinas, ante la cual, la política se plantea como praxis del cuidado, la solidaridad y la responsabilidad ante la vulnerabilidad del Otro. Esto se puede traducir en una política del rostro. Una política que se estructura desde el no poder. El otro tiene un poder sobre mí desde su *no poder* que me recuerda mi propio no poder. Es así que se puede dar un encuentro de solidaridades, una relación de acogida del Otro cuyo rostro me interpela y ante el cual no puedo permanecer indiferente, indolente.

De esta forma se puede hablar del planteamiento ético y político de una subjetividad hospitalaria, es decir, de una política de la hospitalidad. Según Bello (2008): “La hospitalidad es una de las respuestas que el yo puede dar al otro que le interpela desde su miseria y su desnudez, tal como se revelan en el rostro del Extranjero (emigrante,

desplazado, perseguido, excluido, explotado, etc.)” (pp. 216-217). Precisamente, la experiencia de ser interpelado una y otra vez por el rostro de los otros fue lo que motivó a Derrida a leer la ética de Lévinas como una ética de la hospitalidad.

Lo contrario de la violencia y la guerra es, precisamente, la hospitalidad. Según Bello (2008), si la violencia y la guerra consisten en la exclusión del Otro por cualquier medio, en nombre del espacio identitario propio y su comodidad, la hospitalidad estriba en la acogida del Otro en ese mismo espacio a expensas de la acomodación o autoacomodación del yo en él. Al respecto afirma Mèlich (1998):

La hospitalidad es acogida, recibimiento. El rostro se da a un recibimiento y este recibimiento acoge al rostro (...) La hospitalidad es la máxima prueba de entrega al otro, es el clímax de la acción ética. La hospitalidad consiste en decir sí al otro, al extranjero, acogerlo (...) Acoger es recibir al otro con el que se da una desproporción asimétrica (...) Acoger como recibir gratuitamente al otro, su fragilidad, su delicadeza y, a la vez, su autoridad moral (...) su radical alteridad. (pp. 143-144)

La ética de la hospitalidad fundamenta una política hospitalaria que debe materializarse en acciones e instituciones de acogida del Otro. En este sentido, Costa (2010), en su lectura de la obra de Lévinas, reconoce que la medida de la subjetividad ética, de su humanidad, se designa como sensibilidad que sostiene la hospitalidad y se contrapone a la indiferencia. Solo una subjetividad sensible, dice Costa (2010), “es capaz de hacerse cargo éticamente de la alteridad en el cara-a-cara nuestro de cada día” (p. 278).

Ahora bien, una ética-política de la hospitalidad se articula con el respeto por la pluralidad y la singularidad. En este punto es necesario retomar la crítica que Lévinas dirige hacia las formas de totalización, por medio de su noción de Infinito. De esta forma, el filósofo de origen lituano afirma que “la exterioridad (...) significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple” (Lévinas, 2012, p. 328). Así mismo y a manera de comentario sobre el objetivo de *Totalidad e Infinito*, Lévinas argumenta que: “Se trata de reemplazar la idea de totalidad, en la que la filosofía ontológica reúne –o comprende– verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que se resiste a la síntesis” (Lévinas, 2012, p. 330).

En consecuencia, un pilar de la política en la obra de Lévinas es el respeto y la protección de la exterioridad y la separación, esto es, de la multiplicidad, del pluralismo, de la diferencia, de la singularidad, de la interioridad, de la alteridad. Para Lévinas (2012), “la unidad de la pluralidad es la paz” (p. 345). Por lo tanto, la política debe ser el escenario de la pluralidad y el ejercicio de la responsabilidad por el Otro; debe ser una política para la trascendencia, es decir, para el respeto absoluto por la alteridad, sin que esto implique el sacrificio de la *ipseidad*, de la interioridad. Es por esto que se puede afirmar que en el pensamiento de Lévinas, la política es profundamente ética o no lo es y entonces permanece en el escenario de la violencia totalizadora, de la guerra.

Sobre lo anterior, comenta Navia (2010):

Lévinas fundamenta el pluralismo, la multiplicidad, la relación social –todos sinónimos– mediante la excedencia que enmarca la imposibilidad de una reflexión o conocimiento total. Los términos de la relación permanecen absolutamente separados, aunque no necesariamente aislados en la imposibilidad de la relación. Y es justamente porque, según Lévinas, la relación social es el último acontecimiento que puede producirse en el ser, que el encuentro entre el Mismo y el Otro anuncia la relación metafísica desde la cual se funda el pluralismo. (p. 77)

Para terminar este apartado, se aborda otra dimensión de las implicaciones políticas del pensamiento de Emmanuel Lévinas. Se trata de un elemento esencial al ámbito de la política, la institucionalidad. No hay política sin instituciones. En el caso de Lévinas, esto implica que la relación ética que fundamenta una forma distinta de la política, va más allá de la dualidad del Mismo y el Otro. Es necesario introducir al tercero y con él, la justicia. Se debe hacer justicia al que está por fuera de la relación yo-tú y se requieren, como ya se anunciaba, instituciones que protejan la pluralidad y la singularidad, facilitando igualmente la emergencia de la hospitalidad.

Sobre este asunto, Castro (2014) comenta lo siguiente:

Lévinas (...) ha puesto en juego la importancia de la multiplicidad humana en la estructura política que está sometida a leyes, pues ahí se ha logrado articular una sociedad e instituciones igualitarias que no olvidan ese desfase del para-el-otro de la subjetividad. Así se inaugura lo político como el paso de la relación ética a la reversibilidad del “entre” ciudadanos. Simetría que permite esta justicia; esa que se da por el tercero sin olvidar lo ético (...) un cambio de sentido en lo político y en su configuración de Estado que se ancla en la mirada del rostro del otro –esfera ética– (...) Lévinas, lejos de recurrir a la ética para despreciar lo político, inventa, más bien, entre las dos esferas una articulación original que pretende dar a lo político su consistencia y dignidad, renovar, de alguna manera, la cuestión política. (p. 56)

El tercero es la figura que amplía el espacio intersubjetivo de la ética-política inicialmente registrada entre el Otro y el Mismo. Por lo tanto, “la presencia del *tercero*, cuya miseria y pobreza también me reclaman, obliga a establecer una medida que permita conciliar los derechos de todos los otros y no solo de un rostro único” (Sucasas, 2004, p. 33). Al hacer simétricas las relaciones y dar justicia al tercero, la política se instala y permite vislumbrar el Estado pensado por Lévinas, un Estado justo, plural e igualitario (Castro, 2014). Aun así, la idea de Infinito, siempre en el trasfondo de toda consideración ética y política en Lévinas, permanece presente para evitar el riesgo de una política que se cierre sobre sí misma como totalidad. Esto es, para proyectar siempre escenarios más allá del Estado y lo instituido, en el afán de proteger la exterioridad y la interioridad (pluralidad y singularidad).

Conclusión

En el desarrollo de los distintos apartados se abordaron aspectos del pensamiento de Emmanuel Lévinas, que permiten reconocer en su obra la existencia de una apuesta política por la pluralidad y la hospitalidad. En este autor, la política está permanentemente emergiendo en el despliegue de la ética. De esta forma, se observó que todo pensamiento e implicación política en Lévinas, cuenta con un fundamento ético, que a su vez se configura a partir de la idea de Infinito y del Deseo metafísico de lo absolutamente Otro a que da lugar. El elemento que pone en movimiento todo este sistema en permanente apertura a la exterioridad y que no permite que la interioridad se diluya, es la epifanía del rostro del Otro.

En este sentido, afirma Xiangchen (2008) que “la filosofía de Lévinas provee una posibilidad para la pluralidad con absoluta diferencia y no una multitud de lo mismo” (p. 164). Por lo tanto, cuando la pluralidad es una posibilidad real, la paz es posible. Por el contrario, con el olvido del Otro irrumpe la Barbarie, entendida como “todo intento de comprender al Otro desde lo Mismo, la Diversidad desde la Unidad, la Diferencia desde la

Identidad (totalitarismo ontológico y totalitarismo político)” (Mèlich, 1998, p. 29). Así, el pensamiento de Lévinas desnuda la violencia implícita en toda forma de objetivación y de totalización.

Para que “Auschwitz” no se repita, la política debe basarse en la importancia del Otro, debe comenzar en el Otro. Pero aquel, siguiendo a Romero (2012), “debe ser concretizado en la realidad de cada quien, donde amar a la humanidad no sea un abstracto, sino una mediación concreta de entrelazar alteridad con las realidades humanas que enfrentamos a diario” (p. 62). Una filosofía como la de Lévinas hace que sea imposible ya disociar el horror político del discurso ontológico. Por esta razón, Sucasas (2004) afirma que “la lucha contra el nazismo ha de ser también una lucha filosófica (p. 24).

Finalmente, es necesario resaltar la absoluta actualidad de la filosofía de Emmanuel Lévinas y sus implicaciones ético-políticas, reflexionadas desde un contexto en el que se busca vislumbrar caminos para la construcción de la paz y la reconciliación. Auschwitz es un paradigma que no ha sido ajeno a la realidad colombiana en la que el Otro ha sido aniquilado incontables veces y la violencia ha reproducido dolorosamente al desplazado, a la viuda, al huérfano. Todas figuras éticas ante las cuales Lévinas nos compele a no ser indiferentes, a dejarnos interpelar por su grito, por su no poder, por su autoridad moral.

El pensamiento de Lévinas nos invita a recuperar la humanidad, a no permitir que se instaure la inhumanidad en nuestras interacciones, desde una subjetividad capaz de hacerse cargo éticamente del Otro. Esto obliga a buscar estrategias concretas para instaurar en la cotidianidad relaciones políticas de hospitalidad y respeto por la pluralidad. Los procesos de paz, reintegración y reconciliación demandan políticas de hospitalidad y una disposición a hacernos responsables del Otro. De esta forma se pueden proyectar escenarios de no repetición, de inunca más! Y la obra de Emmanuel Lévinas ofrece claves de pensamiento que pueden guiar el camino infinito hacia el Otro, en procura de construir comunidades *habitables entre todos*.

www.prometeica.com

Referencias

- Bello, G. (2008). Hospitalidad, humanización y deshumanización. En Martos, A. (ed.). *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética* (pp. 213-231). España: Universitat de València.
- Bensussan, G. (2008). Intransitividad de la ética. En Martos, A. (ed.). *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética* (pp. 29-40). España: Universitat de València.
- Castro, B. (2014). El Lévinas político según Abensour. *Revista de Filosofía*, 70, 45-60. Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Costa, M. (2010). *Lévinas: Subjetividad, intersubjetividad y ética*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Domingo, A. (2008). Responsabilidad y diálogo en Lévinas. Reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud. En Martos, A. (ed.). *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética* (pp. 173-183). España: Universitat de València.

- Dussel, E. (2004). “Lo político” en Lévinas (Hacia una filosofía política “crítica”). En Barroso, M. (Ed.) & Pérez, D. (Ed.) (2004). *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 271-293). Madrid: Editorial Trotta.
- Guillot, D. (1977). Introducción. En Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Lévinas, E. (1977). Presentación a la edición castellana. En Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mèlich, J. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. España: Editorial Anthropos.
- Navia, M. (2010). La noción de pluralismo en Emmanuel Lévinas. *Cuadernos de Filosofía*, 31(103), 71-80.
- Pinardi, S. (2014). Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de justicia en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Revista Eidos*, (21), 104-126.
- Romero, D. (2012). Una mirada a “Totalidad e Infinito” de Emmanuel Lévinas. *Teoría y Praxis*, 21, 57-70.
- Sucasas, J. (2004). Emanuel Lévinas (1906-1995): El absoluto ético. En Barroso, M. (Ed.) & Pérez, D. (Ed.) (2004). *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 19-39). Madrid: Editorial Trotta.
- Xiangchen, S. (2008). Emmanuel Lévinas and the critique of modern political philosophy. *Journal of Chinese Philosophy*, 35, 155-165.

Bibliografía de consulta complementaria

- Bello, G. (2004). Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros. En Barroso, M. (Ed.) & Pérez, D. (Ed.) (2004). *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 83-110). Madrid: Editorial Trotta.
- Bernasconi, R. (2004). Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética. En Barroso, M. (Ed.) & Pérez, D. (Ed.) (2004). *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 43-58). Madrid: Editorial Trotta.
- Ciaramelli, F. (2004). Lévinas y la originalidad del deseo. En Barroso, M. (Ed.) & Pérez, D. (Ed.) (2004). *Un libro de Huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 177-205). Madrid: Editorial Trotta.

- Garrido-Maturana, Á. (1991). El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Lévinas. *Themata, Revista de Filosofía*, 18, 75-90.
- Han, B. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Editorial Trotta.
- Martos, A. (ed.). *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. España: Universitat de València.
- Prabhu, A. (2012). Eros in Infinity and Totality. A Reading of Levinas and Fanon. *Levinas Studies, An Annual Review*, 7, 127-146). Recuperado de <https://www.wellesley.edu/sites/default/files/assets/departments/french/files/prabhupdfs/prabhu - levinas studieseros in infinity and totality.pdf>

AMPLIFICANDO TÉCNICAMENTE LA VIRTUD UTOPIA Y MORAL ENHANCEMENT¹

Widing Technically the Virtue
Utopia and Moral Enhancement

Francisco Martorell Campos
(UV, España)

Resumen

En este artículo analizo el proyecto de perfeccionar moralmente al ser humano por medio de la eugenesia desde el ángulo brindado por la utopía. Ello nos permitirá conectar los trabajos de la actual *Moral Enhancement* con obras literarias y teóricas del siglo XIX e inicios del XX donde la confianza en el progreso de la ciencia y la tecnología ya alentaba la convicción de que la humanidad sería mejorada artificialmente a todos los niveles en el futuro, incluido el nivel moral. La exposición hará hincapié en las diferencias y similitudes existentes entre los dos paradigmas eugenésicos (el victoriano y el liberal) que dicha convicción ha originado hasta ahora. También en los impactos negativos que a mi entender determinados supuestos de la eugenesia dejan en la utopía social.

Palabras Clave: Moral | eugenesia | mejora | utopía | transhumanismo.

Abstract

This paper analyses the project of moral improving of the human being through the eugenics from the utopian view, connecting current works on moral enhancement with theoretical and literary works written in the XIXth and at the beginning of the XXth centuries that expressed the conviction that humanity improves, even morally, as a result of science and technology. Our thesis emphasizes the differences and similarities between the two paradigms that this aim has originated and, at the same time, it underlines the negative impacts that in our opinion certain eugenic assumptions have caused in the utopia.

Keywords: Ethics | Eugenics | Improvement | Utopia | Transhumanism.

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto *Historia del futuro: la utopía y sus alternativas en los horizontes de expectativa del mundo contemporáneo. Siglos XIX-XXI* (HAR2015-65957-P) del Plan Nacional de I+D+i del Gobierno de España.

La discusión desencadenada por la *Human Enhancement* va *in crescendo* a medida que la ingeniería genética, la inteligencia artificial y demás tecnologías emergentes desafían con creciente hondura las convicciones éticas y las dualidades antropológicas y metafísicas más asentadas. Gran parte del acalorado debate discurre sobre los socorridos pros y contras derivados de la hipotética optimización artificial de las facultades del hombre. De entre las optimizaciones previstas, destaca por su inevitable sesgo polémico la que apunta a la mejora de la moralidad humana a través de procedimientos científicos y tecnológicos. En el presente trabajo propongo esbozar un seguimiento de las líneas maestras de dicho proyecto enmarcándolo dentro de la tradición utópica ligada a la eugenesia. Mi objetivo cardinal consiste en demostrar que la *Human Enhancement* en general y la *Moral Enhancement* en particular siempre han formado parte del repertorio desiderativo de cuantiosas utopías literarias y teóricas, percance que exige relativizar la supuesta hegemonía del ambientalismo en el conjunto del género utópico e instalar a colectivos biologicistas y fisicalistas hoy pujantes como el transhumanismo en el cenit de la utopía tecnológica. A lo largo del trabajo espero sentar las bases de una crítica utopista de la *Human Enhancement* que sirva para barruntar una alternativa valorativa a las habituales censuras distópicas y para alentar la forja de una utopía no metafísica, a salvo, en el caso que nos ocupa aquí, de nociones como naturaleza humana y de creencias innatistas.

La exposición de los contenidos se desarrollará de acuerdo a siete pasos: Primero (I) presentaré los supuestos elementales de la concurrencia establecida entre la utopía social y el afán de mejorar eugenésicamente la moralidad del ser humano durante la modernidad. Después, (II) ilustraré cómo diversos novelistas y pensadores utópicos recomendaron hasta bien entrado el siglo XX la utilización de una eugenesia negativa y (III) positiva marcadamente discriminatorias. Acto seguido, (IV) anotaré las modificaciones protagonizadas por el pensamiento eugenésico a partir de la Segunda Guerra Mundial, para a continuación (V) sondear desde ellas las premisas de la *Moral Enhancement* y (VI) trazar una imputación de la susodicha (también de la eugenesia del perfeccionismo ético precedente) colegida de los comentarios efectuados por Ernst Bloch sobre la medicina utópica. Finalmente, (VII) complementaré la diagnosis blochiana con una crítica al determinismo biológico y a la renuencia ante la política utópica que caracterizan a no pocos militantes actuales de la eugenesia del perfeccionamiento moral.

I

El ciudadano medio de las sociedades utópicas literarias de la modernidad refleja la perfección del entorno y carece, si suscribimos la axiología interna al texto, de aristas. Goza de una salud y longevidad portentosas, cuenta con un atractivo físico fuera de lo común y atesora una elevada satisfacción espiritual. En lo que atañe al objeto del presente trabajo, el campo de los valores, el ciudadano utópico carece de los vicios idiosincrásicos del ciudadano de las sociedades reales. Nada extraño, pues su temperamento y conducta brotan, como el resto de peculiaridades suyas, a modo de negación del temperamento y conducta de este. Huérfano de egoísmo, soberbia y envidia, inmune al envilecimiento, la cólera y la frustración, vive por y para el bienestar y la felicidad de la comunidad, anteponiendo, llegado el caso, el nosotros frente al yo, coronando, sin mediar esfuerzo, el *súmmum* del deber y la virtud. Topamos, en resumidas cuentas, con un sujeto ininterrumpidamente responsable, pacífico, empático, solidario, cortés, mesurado. Ante su presencia no podemos menos que preguntar: ¿dónde radica el origen de tan asombrosa (e inquietante) perfección?

La respuesta más recurrente esgrime que fue la implantación de la comunidad de bienes quien propulsó la mejora moral, el enderezamiento, sirva la imagen kantiana retomada por Isaiah Berlin, del fuste torcido de la humanidad. A partir de Moro (1998: 119-120, 200-201) han abundado, en efecto, los intelectuales convencidos de que la abolición de la propiedad privada traerá la abolición de todas las tachas. A la luz de lo indicado, la utopía literaria afín da por supuesto que el carácter moral de una sociedad viene determinado por el sistema económico y político que la rige. Si transformamos dicho sistema, transformaremos dicho carácter. Si mejoramos el primero,

mejoraremos el segundo. No es ningún secreto que la casuística mentada coincide con un reduccionismo ambientalista propenso a la negación de la naturaleza humana y a la certeza de que los males a ella atribuidos son en realidad una consecuencia del capitalismo (Morton, 1970: 167-168). Así opinan, valgan los nombres, Morris en *Noticias de ninguna parte* (2004: 105) y Skinner en *Walden dos* (1985: 111-112, 216), representantes señeros junto a Owen de la utopía política antiesencialista, defensora de la tesis, popularizada por Locke, de que el hombre es una página en blanco, una criatura infinitamente maleable, como predicó Mirandola.

En las páginas sucesivas discurriremos sobre las también cuantiosas utopías literarias y teóricas total o parcialmente adversas a los axiomas ambientalistas. Por lo general, los títulos aludidos no niegan que la perfección moral del ciudadano derive de la perfección del entorno económico-social. Niegan que derive únicamente de ese factor. De acuerdo con su parecer, los mecanismos legislativos, educativos y culturales municionados para maximizar el bien no son concluyentes. Y no lo son, aseguran, porque lo que calificamos de virtudes y vicios cuentan —la sociobiología y la neuroética crecen sobre análoga idea— con un sustrato fisiológico sobre el que también urge actuar. De ello se sigue que la mejora ética del hombre no ha de proceder tan solo de la *ingeniería social* presta a transformar el *nomos*. Ha de proceder, asimismo, de la *ingeniería biológica* presta a transformar la *physis*. Ni que decir tiene que la aclaración comporta la naturalización de la idea de naturaleza humana, discernida como el conglomerado de impulsos innatos definitorios de nuestra especie. Mas el esencialismo naturalista canalizado por tales utopías resulta provisional. A fin de cuentas, el objetivo divulgado procura corregir la *naturaleza humana natural*, producir a golpe de técnica eugenésica una *naturaleza humana artificial*, diseñada para adecuarse a las altísimas exigencias morales de la sociedad ideal. Partiendo de hipótesis antagónicas, regresamos a la creencia en la maleabilidad. De la naturaleza humana al comienzo inferida, no digamos ya de la noción de una naturaleza humana inmutable, no queda al final ni rastro. Reina la autodeterminación, el primado de la voluntad, el hombre *autopoiético*.

Los postulados mencionados modulan cuatro aportaciones teóricas que merecen ser glosadas para sentar las bases de los apartados sucesivos. En “El Futuro de la Raza Humana”, penúltima sección de *El Martirio del hombre*, William Winwood se saca de repente una utopía tecnológica de la manga. Hinchado de fe ilustrada en el progreso, aventura que el avance de la ciencia y la tecnología alcanzará cimas tan inconcebibles que el ser humano colonizará el universo y diseñará cuerpos robóticos donde almacenar el cerebro y vivir eternamente. En la apertura de su visionario proscenio, Winwood vuelca un pasaje sumamente interesante para la reflexión que nos traemos entre manos. Expone ahí que llegará

... indudablemente un tiempo donde todos los hombres y mujeres sean iguales, y donde el amor al dinero, que ahora es el motor de toda industria, y por tanto el motor de todo bien, dejen de animar la mente humana. Pero cambios tan prodigiosos solo pueden ser efectuados en periodos prodigiosos de tiempo. La naturaleza humana no puede ser transformada por un golpe de Estado, como los Comtistas y Comunistas imaginan. Es una completa ilusión suponer que la riqueza y la felicidad pueden ser imparcialmente distribuidas mediante un proceso legal, un acto parlamentario o una medida revolucionaria (Winwood, 1872: 177).

¿Por qué es una completa ilusión suponer eso? Porque la raíz de la desigualdad anida en los instintos agresivos sitos en el organismo humano, y no en la existencia, simplemente sintomática, de la propiedad privada². Aun y en el caso, sostiene Winwood, de que la propiedad privada fuera abolida, la estratificación social volvería a propagarse, habida cuenta de que su germen seguiría activo. A desórdenes fisiológicos, es sensato inferir, le corresponden terapias fisiológicas. Mientras la humanidad no cuente con los conocimientos científicos necesarios para añadir al sometimiento técnico de las fuerzas destructivas de la naturaleza externa el sometimiento técnico de las fuerzas destructivas de la naturaleza interna, el diseño de la comunidad de bienes estará forzado a postergarse (*Ibíd.*: 179).

El marxista John Bernal estructura “El mundo, la carne y el demonio” sobre análoga conjunción de

2 Este argumento vuelve a presentarse contra el comunismo en *El malestar en la cultura* (Freud, 2003: 56-58).

pesimismo antropológico y optimismo científico-tecnológico. Más receptivo al poder moldeador del ambiente, Bernal repite los pronósticos de Winwood y atisba un futuro donde a lomos de una tecnología prodigiosa el ser humano conquistará el espacio y derrotará a la muerte. Pero antes habrá de doblegar a las fuerzas irracionales de la mente, al diablo invisible y sigiloso residente en su interior. Inspirándose en el psicoanálisis freudiano, Bernal confía en técnicas aún desconocidas para “mantener los ideales del superyó paralelos a la realidad externa..., volviendo inocuo el poder del ello” (1929).

Sloterdijk no fantasea sobre igualitarismos sociales del porvenir. Sin embargo, coincide con Winwood y Bernal a la hora de anunciar la presencia de un carrusel de tendencias embrutecedoras en el hombre, evento, viene a sostener, que ha obligado a las civilizaciones históricas a levantar antropotécnicas capaces de menguar su influjo. Actualmente, asevera Sloterdijk, tras la eclosión de las nuevas tecnologías de la información, la antropotécnica ilustrada ha dejado de funcionar. Los libros y la escuela no inhiben a la bestia. Por fortuna, la biotecnología deposita ante nosotros la posibilidad de contenerla utilizando una estrategia nueva, quizás definitiva: la modificación del acervo genético humano (2000: 72-73).

La insinuación postrera de *Normas para el parque humano* arraiga, lo estamos viendo, en una vasta tradición. Hermann Muller detenta un lugar privilegiado en la susodicha. En 1966 (justo treinta años después de que instara a Stalin por carta a aprobar políticas eugenésicas a gran escala)³ alentó a las autoridades mundiales a considerar que el progreso científico “debe ir acompañado lo más de cerca posible de un esfuerzo correspondiente para infundir en la base genética de nuestra naturaleza moral las fuentes de una mayor y más genuina simpatía” (Manuel, 1984: 127). Al contrario que Winwood, Bernal y Sloterdijk, Muller no dedica este extracto (sí otros) a alertar sobre la necesidad de utilizar las técnicas eugenésicas para erradicar instintos socialmente destructivos, sino para recomendar el fortalecimiento de los constructivos. La diferencia pulsa el *locus* de la dilemática edificada entre la *eugenesis negativa* y la *eugenesis positiva*, actores de los apartados sucesivos.

II

A decir verdad, son pocas las utopías literarias dispuestas a conjurar la tentación de intervenir en la biología del hombre. Ni Moro, santo y seña de las utopías consagradas a fundamentar el bien sobre reformas políticas, evita coquetear con la planificación de los emparejamientos (1998: 170-171)⁴. El análisis textual muestra, y no es nada nuevo lo que digo, que el encuentro de la utopía moderna con el cúmulo de ordenanzas englobadas a la postre bajo el concepto de eugenesis ha sido habitual. La mala prensa de la eugenesis —disciplina bautizada por Galton en 1883 que tiene el cometido de amplificar o disminuir las cualidades innatas de la humanidad en pos de su mejora como especie— procede, es bien sabido, de su asociación con las atrocidades cometidas por el Tercer Reich. A pesar de encarnar hasta la mitad del siglo XX una maquinación coercitiva y discriminatoria, como asimismo constatan las decenas de miles de esterilizaciones no consentidas efectuadas en Estados Unidos, Suecia y Noruega, la eugenesis contó con el apoyo de amplísimos sectores del mundo académico. Gentes de la nombradía de Shaw, Keynes, Lorenz y Tesla la percibieron como una ciencia cardinal para el porvenir humano.

3 La carta puede hojarse en: <http://mankindquarterly.org/muellersletter.pdf>.

4 La utopía ruralista sí se opone por regla general a la eugenesis, y lo hace en tanto que contendiente romántica de lo artificial y en tanto que aliada de lo natural. El visitante a Ecotopía escribe: “He hecho indagaciones para averiguar si la eugenesis constituye aquí tan apasionante y polémico tema como en los Estados Unidos... He interrogado a muchísima gente, investigadores, científicos o personas profanas; todos parecen mirar este asunto con bastante repugnancia y nadie ha querido discutirlo conmigo... Su resistencia a hablar sobre este tipo de especulaciones nos indica hasta qué extremo se han cerrado los ecotopianos a las investigaciones científicas modernas..., pero es también una señal de que ellos aceptan mejor que nosotros el vivir de acuerdo con la constitución biológica de que estamos dotados en la actualidad”. (Callenbach, 1980: 95-96).

Si queremos comprender en su justa medida la incorporación del canon eugenésico a la utopía es preciso reparar en que, lejos de seducir singularmente a fascistas y reaccionarios, la eugenesia entusiasmó a un buen número de comunistas, anarquistas y feministas⁵. Todos ellos compartieron el credo de que los individuos diferían en sus capacidades innatas, aunque negaban que estas obedecieran a divisiones raciales, nacionales o sociales. Persuadidos de que el orden capitalista cubría de opulencia a miles de ineptos, programaron la potenciación eugenésica de las pulsiones cooperativas (Rodríguez, 2014: 149), la planificación de la procreación y la reversión del ocaso occidental (Herman, 1997: 137-141). Olaf Stapledon ornamentó *La última y la primera humanidad* (1930) con una lectura poco reconfortante de este ideario. Imaginando las más dispares modificaciones tecnológicas del organismo, la obra recorre los próximos dos mil millones de años de la historia humana. Stapledon explica así la caída del Estado Mundial:

En tiempos primitivos, la inteligencia y la cordura de la raza se habían conservado gracias a la incapacidad de sobrevivir de sus miembros malsanos. Cuando se puso en boga el humanitarismo, y los insanos eran atendidos a expensas del erario público, esa selección natural cesó. Y como sea que esos infortunados eran incapaces de prudencia y de responsabilidad social, procreaban sin restricciones y amenazaban con infectar a toda la especie con su corrupción... De ese modo fue declinando paulatinamente la inteligencia de la raza (2003: 104).

Tres décadas antes, Wells asumió sinónima cosmovisión en *Una utopía moderna*, empuñando un tono tan abrupto que haría las delicias de Nietzsche, buen conocedor, dicho sea de paso, de la literatura eugenésica del momento (Arias, 2002: 67) y profeta junto a su admirado Schopenhauer de la liquidación, en sendos casos antes vitalista que científicista, de “débiles y malogrados” (Nietzsche, 1994: 28):

Pero nuestro problema utópico no concierne solo a los poco capacitados, a los perezosos y a los imbéciles, a esos pobres que son también enfermos. Quedan aún los idiotas y los locos, los perversos y los incapaces, las gentes de carácter débil que se alcoholizan o abusan de ciertas drogas perniciosas... También hay que contar con los que están contaminados de ciertas enfermedades repugnantes y transmisibles. Todas esas gentes ensucian el mundo; pueden procrear y, por consiguiente, no hay otro remedio que excluirles de la masa de la población. Hay que recurrir a una especie de cirugía social... No hemos de olvidar a los violentos, a los que no quieren respetar la propiedad de otro, a los ladrones y los timadores, quienes, tan pronto se haya comprobado su inclinación, deben ser apartados de la vida libre del mundo organizado (2000: 133)⁶.

El régimen eugenésico de Wells administrado por la minoría selecta de los *samuráis* se enmarca dentro de la eugenesia negativa, dedicada, en el contexto histórico-cultural que nos ocupa en este instante, a la eliminación de los rasgos considerados ética, cognitiva y físicamente indeseables impidiendo por medio de la esterilización u otros medios que sus (supuestos) portadores tengan descendencia. Sucesor victoriano del *modus operandi* lucido por el Estado lacedemonio (pionero de la “cirugía social” y del organicismo correspondiente) y altavoz del tradicional pavor aristocrático del intelectual ante el empuje de las masas (Trousson, 1995: 296), Wells concilia socialismo, darwinismo social y teoría de la herencia. Mantiene, en la línea de Winwood, Bernal y Sloterdijk, la valía de lo que llamé, en un artículo que bien pudiera complementar el actual (Martorell, 2013: 171-179), *hipótesis Mister Hyde*, si bien municionado con un segregacionismo

5 Véase: Mocek, (2000) y Domingo (2008: 32-37). Kropotkin sorteó la seducción eugenésica y firmó una réplica a los planes de mejora del hombre que leyó durante el “Congreso Internacional de Eugenesia” celebrado en Londres en 1912. El texto se encuentra en: http://www.fondation-besnard.org/IMG/pdf/Kropotkin_contra_la_eugenesia-2.pdf.

6 El texto distópico parafrasea el texto utópico desde un marco valorativo antagónico. *Los dioses de Foxcroft* presenta al doctor Delos, líder de una terrible e inhumana civilización futura de clones. Salvo la referencia a Hitler, el resto de su alocución podría pertenecer a Wells: “Por muy desatinado y repugnante que pueda parecer Hitler, en cuanto a concepto estuvo en lo cierto. No me estoy refiriendo a sus locos prejuicios en lo referente al genocidio, sino a su concepto de eliminar al inadaptado, al débil, al enfermo... a todos aquellos que tenían defectos físicos y mentales que perpetuaban la debilidad y la imperfección dentro de la forma humana” (Levy, 1975: 131).

ajeno a los dos últimos. La hipótesis en cuestión asegura que la demencia, la perversidad, el alcoholismo, la criminalidad, la violencia y demás inclinaciones hostiles con el lazo social arraigan en la arquitectura genética de individuos o grupos concretos (o en la humanidad toda, de acuerdo a la lectura no discriminatoria del asunto), y que en virtud de ello son susceptibles de heredarse y pervertir a la especie. Wells resuelve en fiel sintonía que la mejora ética de la comunidad adquirida gracias al igualitarismo económico requiere sellarse cortocircuitando la transmisión de la mala semilla. De lo contrario, la posibilidad misma de la utopía corre serio peligro.

Uno de los visitantes de la sociedad representada en *Hombres como dioses* pontifica: “Han convertido un planeta salvaje de enfermedades y desórdenes en una esfera de belleza y seguridad. Han convertido la rusticidad... en conocimiento y poder (Wells, 1955: 218). La alianza de conocimiento y poder desvela la catadura baconiana –instrumental– de la racionalidad subyacente a la eugenesia y a la corriente principal de la utopía literaria. Lustros antes de que el Estado Universal empezara a limpiar el cuerpo social “del tipo deforme, nocivo, apocado, estúpido y melancólico” (*Ibid.*: 225), se acometió “la escardadura y cultivo del reino de la naturaleza”, “la gran limpieza del mundo contra insectos nocivos, hierbajos, parásitos y bestias hostiles”. “Ahora, indica el narrador a cuenta de la eugenesia en curso, el hombre estaba escardando y cultivando su propia estirpe” (*Ibid.*: 83). Lo cual implica, Winwood lo celebró y frankfortianos y heidegerianos lo lamentaron después, que la ambición de remendar técnicamente los fallos de la naturaleza humana es indisociable de la ambición de remendar técnicamente los fallos de la naturaleza no humana (y viceversa). Dominio de la naturaleza externa y dominio de la naturaleza interna son las dos caras de la moneda antropocéntrica.

III

La literatura utópica ha convocado asiduamente a la eugenesia positiva, dedicada, en el contexto histórico-cultural que nos ocupa en este instante, a fortificar los rasgos considerados ética, cognitiva y físicamente deseables fomentando por medio de la procreación regulada que sus (supuestos) portadores se emparejen y tengan descendencia. Si la variante clásica de la eugenesia negativa intenta entorpecer la reproducción de los ejemplares humanos considerados inferiores, la variante clásica de la eugenesia positiva intenta promover la de los ejemplares considerados superiores con vistas a la irrupción en un mañana indeterminado del hombre perfecto en todo. Una vez más, se parte de las premisas no cuestionadas de que i) las cualidades del carácter, en este caso benignas, amén de las cualidades intelectuales, cognitivas y físicas, medran en lo genético-fisiológico y ii) se heredan de generación en generación, iii) siendo viable e ineluctable su reordenación técnica.

Detengámonos en unos cuantos ejemplos. Transcribiendo fragmentos celeberrimos del Libro IV de *La República*, Campanella informa en *La Ciudad del Sol*: “El [Príncipe] Amor se ocupa de la reproducción, uniendo a los varones con las mujeres de modo que engendren una buena raza; y se ríen de nosotros, que cuidando las razas caninas y equinas, no nos ocupamos de la nuestra” (1999: 27). Cabet insiste en la analogía al sorprenderse de que la “aristocracia y la monarquía... [hayan] descuidado tanto la perfección de la raza humana, mientras que trabajaba sin cesar en perfeccionar las razas de perros y de caballos, y los plantíos de albérrchigos y tulipanes” (1985: 136)⁷. *Ipsa facto*, menciona al hilo de los experimentos eugenésicos icarianos que “no me atreveré a decirte hasta dónde se extienden las esperanzas de los sabios de Icaria con respecto a la perfección física y moral de la Humanidad” (*Ibid.*).

⁷ La distopía literaria, repito la idea, pone en boca de los alienados las mismas palabras que la utopía pone en boca de los emancipados. Escuchemos al doctor Delos: “en su tiempo los hombres gastaron fortunas para mejorar la especie en los animales domésticos; nosotros hemos hecho lo que hubieran tenido que hacer los hombres hace mucho tiempo: hemos mejorado nuestra especie” (Levy, 1975: 118). Los tecnócratas de *Lo que será el mundo en el año 3000* no se apartan del guión: “Los ingleses perfeccionaron en otro tiempo a los animales domésticos, con relación a su destino; nosotros hemos aplicado el sistema a la raza humana, perfeccionándola”. (Souvestre, 1887: 81). Omnipresente en el 1984 orwelliano, la eugenesia es censurada por la distopía porque fulmina, viene a decir, el amor y fragmenta a la humanidad de la Madre Naturaleza.

En aras del mismo perfeccionamiento físico y moral trabaja el Estado Industrial de *El año 2000*. El doctor Leete especifica a West que la emancipación de la mujer brindada por las reformas económicas propicia que esta no requiera ya del dinero de los hombres para subsistir. Los matrimonios por conveniencia han cesado, y las mujeres eligen a los hombres en virtud de sus cualidades físicas, intelectuales y morales. Por primera vez en la historia humana la selección sexual no encuentra obstáculos. Los mejores dones, “talento, carácter, belleza, elocuencia, generosidad, valor, están seguros de ser transmitidos a la posteridad. Cada generación, continúa Leete, pasa por una criba más fina que la precedente. Son conservadas las virtudes que atraen la naturaleza humana, y esterilizados los vicios que la alejan” (Bellamy, 1933: 163).

Aldous Huxley proyectó en *La isla* una utopía *new age*, ecologista y científicista cuyas políticas eugenésicas se basan en la inseminación artificial. Las parejas de casados acuden en tropel al “banco central de linajes superiores. Linajes superiores de todas las variedades de físico y temperamento” (Huxley, 2006: 380-381). Una vez allí, eligen a la carta el excelso esperma. Los padres se sienten orgullosos de conceder a los hijos de su esposa la mejor de las naturalezas. Haldane esbozó treinta años antes una estampa concomitante en *Dédalo o la ciencia y el futuro*. El afamado bioquímico expone sin alarmismo cómo en lo venidero los embriones madurarán fuera del útero, en un contenedor enteramente artificial, obra y gracia de la conquista científica de la naturaleza. Pese a los conflictos que de seguro suscitará, la *ectogénesis* acabará imponiéndose. Los individuos nacidos de ella evidenciarán una preeminencia intelectual y ética tan acusada que nadie dudará a largo plazo de su idoneidad. Según el estudiante hipotético del mañana estacionado por Haldane a cargo del texto, las excelencias de los ectogenéticos acaecen porque

los hombres y mujeres seleccionados como procreadores para cada generación sucesiva son indudablemente tan superiores al tipo medio, que es sorprendente el adelanto que se obtiene en todos los aspectos, desde el incremento de la producción musical de calidad hasta el descenso de las condenas por robo. De no haber sido por la ectogénesis, hubiera fenecido fatalmente la civilización debido a la mayor fecundidad de los seres menos deseables (2005: 69).

Avanzándose a su camarada Bernal, Haldane delibera que la mejora ética decisiva procederá del control de los elementos malvados del alma humana. A medida que aumente el conocimiento científico de las bases fisiológicas de las pasiones y pulsiones perversas, aumentará la capacidad tecnológica de restringirlas de forma directa y desequilibrar la balanza a favor de las inclinaciones y sentimientos morales (*Ibíd.*: 71-72, 78-79).

Dialogando con el Dédalo de Haldane y el Ícaro de Russell, el pragmatista europeo Ferdinand Schiller firmó en 1924 el también prospectivo *Tántalo o el futuro del hombre*, ensayo especialmente útil para compendiar las ideas utópicas eugenésicas que he explorado. El punto de partida es homónimo al de Stapledon:

El progreso de la medicina y de la higiene ha disminuido enormemente la selección por mortalidad en todas las clases y ha multiplicado la posibilidad de que sobrevivan y procreen los organismos débiles... El desarrollo de la filantropía los conserva, especialmente en las clases inferiores, donde principalmente la mortalidad era un agente de vigorosa selección y en donde la proporción de mortalidad, a la vez que reaccionaba contra la excesiva proporción de natalicios, servía para aumentar el valor de los supervivientes (1926: 65).

La proliferación desmesurada de los “organismos débiles” y la reducción alarmante de la tasa reproductiva de las “clases superiores” motivadas por las influencias contra-selectivas de las sociedades industrializadas traen consigo que el progreso se fosilice, que cunda por doquier la degeneración espiritual y que Occidente entero se rinda a un proceso disgenésico de decadencia conducente a la autodestrucción. Ante este panorama, de nada sirve invocar a la altura moral del hombre urbano. A fin de cuentas, razona Schiller con la Primera Guerra Mundial en el horizonte y la hipótesis Mister Hyde en la cabeza, “el hombre moderno... sigue siendo la misma criatura irracional, impulsiva, emocional, alocada, destructora, cruel, crédula, que fue siempre... La historia

de los últimos cincuenta años comprueba que... sigue siendo capaz de cometer las mayores atrocidades que se registran en la historia... La dolorosa verdad es que la civilización no ha mejorado la naturaleza moral del hombre” (*Ibíd.*: 50-51).

¿Qué hacer entonces? Schiller responde: “conjurar el peligro mediante una reforma adecuada de la naturaleza humana y de las instituciones humanas” (*Ibíd.*: 70). En lo que atañe al perfeccionamiento del hombre, nuestro filósofo disiente de quienes insisten en conceder a la ética cristiana el poder de hacerlo. Después de dos mil años, afirma, ha quedado certificado el nulo efecto benéfico de dicha ética sobre la conducta moral de las masas. En lo que atañe al perfeccionamiento de las instituciones, Schiller coincide con Winwood en “que es quimérico creer que el Estado ideal ha de conseguirse de un salto, por medio de la revolución social” (*Ibíd.*: 77). La utopía llegará, por el contrario, tras una larga pero segura evolución, sincronizada con el perfeccionamiento gradual de la naturaleza humana cosechado eugenésicamente de acuerdo a este doble patrón: “Partimos de que ciertos tipos, los cretinos, los enfermizos, los locos, por ejemplo, son indeseables y que nada bueno puede conseguirse con cuidarlos y cultivarlos. Estamos también seguros de que otros tipos, por ejemplo, los inteligentes, los fuertes, los enérgicos, son superiores a los antedichos. Por lo tanto procuraremos mejorar y aumentar estos tipos mejores” (*Ibíd.*: 82).

IV

Tras el shock producido por el nazismo, la narrativa utópica abandonará el imaginario eugenésico discriminatorio y rebosante de prejuicios enarbolado por Campanella, Cabet, Wells y Stapledon (Catalán, 2004: 310)⁸. Ello no implicará que renuncie a la eugenesia, sino al modelo clásico (victoriano, adjunto al darwinismo social decimonónico) de la susodicha, basado, lo acabamos de documentar, en la regulación selectiva de la reproducción sexual. Como era previsible, la plana mayor de la eugenesia asumió a partir de los años sesenta del siglo XX un temple discrepante con las premisas racistas y clasistas de antaño, extraño al propósito de mejorar tan solo a ciertas razas o clases, volcado en los deberes de mejorar técnicamente a la especie humana en su totalidad o de proporcionar mejoras a quienes las deseen (Sagols, 2010: 28). De este vaivén surge la *Human Enhancement*, un nuevo nombre para viejas formas de pensar. Bajo su autoridad, la eugenesia negativa aspira a erradicar enfermedades congénitas empleando técnicas de ingeniería genética aptas para corregir o eliminar *in situ* los genes defectuosos. Por su parte, la eugenesia positiva aspira a suplementar con un raudal de dispositivos el organismo a fin de amplificar sus facultades provechosas y llevarlo a un estado de perfección superior al de la simple salud (Jonas, 1997: 115-118). Aparece, a los pies de sendos estándares, una intensa reyerta conceptual acerca de dónde y cómo fijar la frontera entre terapia y perfección, o si es viable hacerlo (Úriz, 2012: 62-63).

Si los enemigos pretéritos de la eugenesia demonizaban las acciones perfeccionistas del Estado apelando, entre otros menesteres, a la libertad individual, los enemigos actuales solicitan al Estado que deponga la neutralidad y proscriba o limite esa misma libertad en lo tocante al uso de las técnicas eugenésicas. La desazón moderna frente al sesgo totalitario de la eugenesia ha dado paso a la desazón postmoderna frente al sesgo liberal de la misma, que deja en manos de individuos particulares la decisión última de utilizar o no sus procedimientos. Algunas de las prácticas vinculadas a la denominada *eugenesia negativa liberal* —el aborto terapéutico esencialmente— son equiparadas por determinados foros con el exterminio nazi de enfermos y deficientes, razón que les

8 Hay excepciones, caso de *Walden Tres*. David, administrador eugenésico de una utópica Panamá, codicia evitar la procreación de personas con “problemas genéticos” (enfermedades graves, adicciones como el alcoholismo). Poco después, reflexiona: “Aunque yo había leído cuidadosamente este programa de reforma, al enunciarlo verbalmente me pareció terriblemente duro, ¡espartano!” (Ardila, 1979: 39). La eugenesia clásica reapareció en la California real plagiando el elitismo del “banco central de linajes superiores (Huxley) y de la ectogénesis (Haldane). Me refiero al “Repository for Germinal Choice”, banco de esperma financiado por Robert K. Graham durante 1980 y 1999 cuyos donantes eran presuntamente premios Nobel. Graham ansiaba colmar el mundo de niños mejores, no paliar la infertilidad. Divulgó su mesiánica filosofía (legataria de Hermann Muller) en *El futuro del hombre*, libro disponible en: <http://www.kevinalfredstrom.com/wp-content/uploads/2009/05/futureofman.pdf>.

lleva a demandar a las autoridades su inmediata supresión. Del mismo modo, múltiples filósofos acusan a la *eugenesia positiva liberal* de vertebrar tentativas al margen del análisis de los impactos tecnológicos (Camps, 2002), rayanas en la mercantilización absoluta de la especie (Sandel, 2007), dispuestas a dinamitar la autonomía de los descendientes (Habermas, 2002).

Una corriente filosófica adicional prefiere poner el acento en la dimensión política de la problemática antes que en la ética. Avisa que las costosísimas terapias y mejoras ofertadas por la *eugenesia liberal* yacen a merced del libre mercado y de la lógica capitalista, siendo así que su acceso solo está y estará disponible para las clases pudientes. Nace alrededor de este comprensible temor un diagnóstico distópico según el cual la combinación de eugenesia y *laissez faire* amenaza con forjar una civilización totalitaria donde las selectas minorías mejoradas tutelarán a la mayoría no mejorada como si de samuráis wellesianos se trataran, sumando al ya de por sí determinante motor económico de la desigualdad el motor biológico⁹. La disyunción oscila aquí entre los pensadores que exhortan al Estado a denegar cualquier mejora eugenésica sospechosa de impulsar un futuro parecido, opción de Fukuyama (2003), y los que le solicitan la aprobación apremiante de un aparato legislativo dirigido a garantizar la cobertura universal de las ventajas ligadas a las tecnologías eugenésicas, opción de Mendieta (2002: 110) y Singer (2002: 40).

Tamañas disquisiciones certifican dos cosas. La primera, y a ella me refería cuando describí a la *Human Enhancement* con el subtítulo de William James (“un nuevo nombre para viejas formas de pensar”), es que el sistema creencial biologicista, innatista y hereditarista que nos acompaña desde el inicio sigue gozando de gran predicamento, incluso entre varios opositores de la eugenesia. La segunda es que si en el pasado fue la eugenesia negativa la más detestada, hoy es en cierta medida la positiva quien centraliza el grueso de los ataques, al menos de los provenientes del mundo académico.

V

El discurso teórico coetáneo sobre la eugenesia menciona a menudo terapias y mejoras inducidas por invenciones tecnológicas ahora mismo inexistentes. Las utopías literarias de las últimas décadas han barruntado, como es su obligación, infinidad de ellas al regazo de la bio y la nanotecnología, la realidad virtual, la cibernética, la electrónica molecular, la neurociencia y la inteligencia artificial. Conjeturan, ocupando el género de la ciencia ficción, artefactos futuristas (nanobots, neurochips, órganos sintéticos, sistemas incorporados de *interface*, genes rectificados, células industriales) que al ser implantados o dosificados en la corporeidad aumentan instantánea y superlativamente (desbordando la parsimonia y mediocridad de los logros obtenidos mediante la agreste selección sexual) la longevidad, inteligencia, fortaleza y moralidad de los individuos. A su vera, la infinita maleabilidad del hombre corona el *summun* y la aristotélica disyunción ontológica entre lo natural y lo artificial se difumina en menoscabo del primer elemento y en beneficio del segundo¹⁰. Tildada en adelante de carencial e imperfecta, la carne deja de ser inmaculada y cede, para despecho de los intelectuales *bioconservacionistas* y/o anticientificistas¹¹, a la hibridación *cyborg* –*ergo* integral, sistemática– con lo maquinístico.

9 Véase: Sagols (2010: 28-31, 34) y González (2005: 119-120). El porvenir poblado por castas genéticamente jerarquizadas fue popularizado por *Un mundo feliz* (1932). Leída bajo la lente de *La isla*, es obvio que Fukuyama se equivoca al interpretarla. Tan aristocrático como Wells, Huxley no ataca a la eugenesia, sino a la *disgenesia*, al hecho de que la búsqueda tecnológica de la excelencia muta bajo el predominio del pensamiento utilitario en producción seriada de rebaños mediocres (Domingo, 2008: 48-49). Al margen de ello, la literatura de ciencia ficción distópica de la postmodernidad surte a los enemigos de la eugenesia de un aluvión de obras donde la desigualdad genética impulsada por la eugenesia liberal y el libre mercado causa verdaderos estragos: Kress (2016), Haldeman (1995), Haldeman (2008), Mosley (2001) y Bacigalupi (2011).

10 Véase: Sádaba (2009: 13, 147-148), Molinuevo (2006: 70) y Haraway (1995: 4, 33).

11 Por ejemplo, Anders (2010: 46-47, 53), Bretón (1994: 197-210), Virilio (1997: 46-47, 51) y Duque (2003: 167-187)

Winwood, Haldane, Muller y Bernal (sin olvidar a Julian Huxley y a los biocosmistas) garabatearon a golpe de cuerpos biónicos, correcciones del ADN y nacimientos por ectogénesis la clave de bóveda del movimiento tecnoutópico más representativo de la *Human Enhancement*: el transhumanismo. Al inspeccionarlo salta a la vista que la intención de dominar a la naturaleza para mejorar a la especie humana ha dado paso a la intención, muy bien posicionada en los mejores laboratorios y departamentos universitarios del planeta, de eliminar a la naturaleza para crear a una especie mejor. Un axioma abrevia su programa: a mayor desnaturalización (desencarnación, descorporeización), mayor perfección. Aunque los estadios avanzados de un perfeccionamiento tal requieran de tecnologías fuera del alcance actual, el transhumanismo asegura que ya poseemos instrumentos (realidad virtual, diagnóstico genético pre-implantacional, ingeniería genética, drogas, cirugía estética, medicina anti-edad, prótesis) para emprender la *cyborgización* (Bostrom, 2011: 170).

Motivo de una atención filosófica creciente, el transhumanismo excede las aportaciones de sus miembros oficiales o semi-oficiales (Bostrom, More, Moravec, Kurzweil, Warwick, Hughes) y encarna un estado de opinión acerca del futuro del ser humano que tiene en el deseo del logro tecnológico de la inmortalidad su seña de identidad. Cualquier conocedor de la ciencia ficción utópica contemporánea sabe que el móvil postbiológico de la derrota de la muerte ha desplazado a un segundo plano al móvil postcapitalista de la derrota de la injusticia. Pero eso, indicador de mil y un percances de los tiempos postmodernos, no acarrea siempre (aunque sí a menudo) la evaporación de la política reformista o revolucionaria en el seno de la utopía transhumana. Digo esto porque conviene recordar que el trashumanismo no se reduce al libertarismo extropiano. Abarca la totalidad del espectro ideológico. Las mismas tecnologías cyborg que los anti-eugenésicos asignan a una suerte de liberalismo virtualmente distópico, son ensalzadas por las utopías literarias transhumanistas de acento izquierdista. Hallamos –con el permiso de *Accelerando*, de Charles Stross– un testimonio singular de lo que estoy diciendo en “La Cultura” de Iain Banks, saga de nueve novelas acerca de una utopía anarcocomunista del futuro lejano donde la economía de mercado, el Estado, las leyes y el cuerpo natural sucumbieron al unísono hace cientos de miles de años. Racionalistas, escépticos, hedonistas y materialistas, los ciudadanos de la Cultura nacen física, moral y cognitivamente perfeccionados merced a la manipulación genética y a las cientos de alteraciones tecnológicas extra que resetean su constitución biológica (glándulas farmacológicas, implantes neurales...). Todos saben que han dejado de ser humanos en sentido estricto. A nadie le importa. Disfrutan de una vida vigorosa de cuatrocientos años de media; juegan, aman, viajan, holgazanean y estudian en un entorno próspero, pacífico y emancipado (Banks, 2004: 13-15). El héroe de *Pensad en flebas* (novela del ciclo) transcribe punto por punto el *zeitgeist* transhumano:

Y si jugueteamos con nosotros mismos para alterar nuestra herencia, ¿qué importa? ¿Acaso hay algo que nos pertenezca más que nuestra herencia? ¿Quién está en condiciones de afirmar que la naturaleza se equivoca menos que nosotros?... Todo lo que somos y todo lo que nos rodea, todo lo que sabemos y todo aquello sobre lo que podemos llegar a saber algo se compone en última instancia de pautas y modelos hechos de nada... Por lo tanto, cuando descubrimos que gozamos de cierto control sobre esas pautas y modelos, ¿por qué no crear los más elegantes, los mejores y los más agradables según nuestros propios términos? (Banks, 1991: 361).

El mismo personaje explica: “Nuestros antepasados fueron los huérfanos encontrados en el portal de la galaxia, reproduciéndose continuamente, matando... Sí, algo debía andar muy mal dentro de nosotros, tenía que haber algún factor mutante en el sistema, algo demasiado rápido, nervioso y frenético para nuestro propio bien o el de cualquier otro” (*Ibid.*: 358). Por suerte, la *Moral Enhancement* habilitada por la Cultura lo extirpó. La biomejora ética regenta otras novelas utópicas del transhumanismo progresista. Warren Wagar, por ejemplo, narra en *Breve historia del futuro* que en el siglo XXII la mayoría de comunidades autorizará el uso de la cirugía genética prenatal “para potenciar la inteligencia, sociabilidad y empatía”, tentativa que consumará la venida de una especie superior, el *Homo sapiens altior* (1991: 282)¹².

12 *Retorno de las estrellas*, distopía ambigua de Stanislaw Lem publicada en 1961, es junto a *Limbo* (Wolfe, 1987) una de las mejores reflexiones acerca de la mejora moral de tintes transhumanistas que ha dado la ciencia ficción. Después

El arco filosófico del movimiento se ha hecho un hueco en los debates académicos más formales prescindiendo de las acostumbradas digresiones futuristas de los fundadores y ciñéndose al análisis somero de dilemas éticos y bioéticos probables. Julian Savulescu e Ingmar Persson son dos de las más controvertidas figuras de este transhumanismo de baja intensidad afinado, básicamente, en Oxford. La contribución que les ha aupado al epicentro de la discusión parte de una justificación de la eugenesia concurrente en contenidos puntuales con la de Sloterdijk. A su nada utópico entender en el apartado social, la tecnología moderna fabrica instrumentos cada vez más peligrosos con los que globalizar el mal (armas de destrucción masiva de sencilla fabricación), situación que de seguro se agravará si finalmente el perfeccionamiento cognitivo biotecnológico tiene lugar. Aumentar técnicamente la inteligencia incrementará el riesgo de que los mejorados construyan armas o sustancias letales más sofisticadas. También despejará el camino para que sometan a la población a un orden autoritario. El interrogante a abordar no tiene pérdida: ¿cómo evitar ambas coyunturas sin rendirse al neoluddismo y vetar el desarrollo de tecnologías cognitivamente perfeccionadoras? Según Savulescu y Persson, ascendiendo moralmente en la misma proporción, compensando la *Cognitive Enhancement* con la *Moral Enhancement*. Tras siglos de quehacer, precisan, la educación moral a la que tantos interpelan para lograrlo apenas puede contener a Mister Hyde (no más, diría el allegado, que la ética cristiana citada por Schiller). Savulescu y Persson esperan que el conocimiento paulatino de la biología, la genética y la neurobiología suministre drogas, implantes y modificaciones genéticas con las que socorrer a la necesaria pero insuficiente educación, auparnos moralmente a un nivel de excelencia sin precedentes y soslayar las trampas del árbol de la ciencia¹³.

Thomas Douglas delinea una segunda justificación muy citada de la *Moral Enhancement*. Sostiene que la imputación típica contra la eugenesia del perfeccionamiento (que su aplicación daría lugar a situaciones contrarias a la moral básica y a los Derechos Humanos) funciona cuando se refiere a las mejoras que comportan daños a terceros, caso de las aplicadas sobre la inteligencia, las habilidades físicas o la longevidad, las cuales beneficiarían a quienes las poseyeran en perjuicio de los demás. Pero dicha imputación carece de sentido si se dirige contra la opción de que las generaciones futuras recurran a las tecnologías biomédicas para mejorarse moralmente a sí mismas, contar con motivos de peso para actuar y llegar a ser, en consecuencia, más tolerantes y altruistas¹⁴.

VI

En *El principio esperanza* leemos que “la mejor eugenesia consiste probablemente en buena alimentación y vivienda, en una niñez sin perturbaciones” (Bloch, 2006: 17). Quien adivine en la sentencia la prueba de la militancia netamente ambientalista o culturalista (o historicista, por añadir epítetos) de Bloch se equivoca. No tanto porque niegue el papel condicionador de lo social, que por supuesto no lo hace jamás, sino porque haciendo gala de profesión dialéctica concede paralelamente validez a varias de las tesis biologicistas o naturalistas desgranadas a lo largo del presente escrito. El filósofo del “todavía-no” tantea a la eugenesia desde los márgenes categoriales de su tiempo y la discierne como selección artificial de la procreación. Paso a comentar su enfoque porque provee un marco de referencia extraordinario con el que releer y valorar la totalidad de

de pasar lustros hibernando en una nave espacial, Hal Bregg aterriza en la tierra. Estupefacto, acredita que la sociedad que conocía ya no existe. La *betrización*, tratamiento inoculado tras el nacimiento para anular la agresividad, la ha cambiado. “Este mundo estaba libre de peligros. No había lugar para la crueldad, la lucha o cualquier clase de violencia; era un mundo de suavidad, de formas y costumbres blandas” (1986: 235). Tajantemente decidido a no betrizarse, Bregg se convierte en el único asesino potencial del mundo. Reconoce que la ciencia ha logrado algo trascendental, cesar el empeño de los hombres por asesinarse, pero opina con el naturalismo usual distópico que “tal vez sería mejor que... dejaran de hacerlo sin semejantes métodos artificiales” (*Ibid.*: 45). Para Bregg, la betrización es una mutilación. Con todo, acepta que su parecer no hace justicia a la felicidad, armonía y bienestar del entorno.

13 Véase: Savulescu y Persson (2012).

14 Véase: Douglas (2008). Olga Campos (2010) y Adela Cortina (2012) cartografían con tino los puntos más relevantes y peliagudos de la *moral enhancement* oxfordiana.

contenidos indagados.

Veamos; en el *corpus* genérico blochiano la eugenesia prospera dentro de la *medicina utópica*, cultivada, a la inversa del temple *restaurativo* de la *medicina práctica* (limitada a restablecer la salud del enfermo para que regrese pronto a la fábrica), en el quehacer emancipatorio y desalienante de eliminar como destino ciego el *habitus* biológico individual. Junto a la determinación del sexo y la eliminación del envejecimiento, la selección artificial de la procreación materializa un impulso médico *reconstructivo*, insatisfecho con la mera terapia, resuelto a optimizar al cuerpo sano y a liberar la carne de las debilidades innatas. “Estos planes, aclara Bloch, por utópicos que sean, todavía proyectan en parte una sombra reaccionaria” (*Ibíd.*: 16); proyección que en el caso de la eugenesia fue espantosamente materializada por la aniquilación nazi de los sujetos estacionados fuera de la norma instaurada.

He mostrado que la eugenesia negativa clásica aplicada en las sociedades imaginarias de Wells, Stapledon y Schiller no vagaba muy lejos de la “cría racional” aplicada en la Alemania hitleriana. La escandalosa falta de rigor científico inherente a la eugenesia de ese porte sale a la luz cuando presentimos que bajo su ascendencia “Beethoven, hijo de un alcohólico incurable, no hubiera nacido” (*Ibíd.*: 17). Bloch impugna, no hay discusión posible, la teoría clasista y racial de la herencia apoyada por los sectores retrógrados de la eugenesia clásica. Pero ello no le lleva a abandonar la tesis de que las altas capacidades están, en algún grado, determinadas por lo biológico. Tampoco a desechar, ni mucho menos, la opción de incrementarlas eugenésicamente. Lo que dictamina es que el uso de la eugenesia debe aplazarse mientras la comprensión de los mecanismos de la herencia y de los componentes fisiológicos vinculados al carácter no sea científicamente sólida e incontrovertible, “mientras sigan siendo fisiológicamente desconocidas... las condiciones de esa extraña... «hormona», o como quiera que se llame a lo que produce las dotes creadoras” (*Ibíd.*: 18). Hasta que sepamos cómo dominar tal elemento, Bloch impele a basar el perfeccionamiento del hombre en el hecho contrastado de que ciertas circunstancias sociales y económicas lastran las capacidades de la mayoría de seres humanos. Antes de planificar el derribo del cuerpo decrepito, se hace ineludible, pues, planificar el derribo del suburbio real.

A ojos de Bloch, en un mundo repleto de sufrimiento innecesario y evitable “el alto oficio de ser un mejorador del cuerpo” (*Ibíd.*: 22) parece una broma de mal gusto si se ejerce al margen del alto oficio de mejorar la sociedad (*Ibíd.*: 26). Huelga indicar la actualidad de este reparo, concretamente para reprender a los partidarios de la *Human Enhancement* (valedora postmoderna de la medicina utópica) que se muestran tan esperanzados en la causa de construir un cuerpo mejor como ajenos a la de construir un mundo mejor. A gente así (bastante numerosa, para qué nos vamos a engañar), *El principio esperanza* les invoca a considerar que es “la sociedad misma [la que] está sucia y enferma... la que, en primer lugar, necesita atención clínica y planificación” (*Ibíd.*: 29), que los hombres “no andan... con paso erguido si la vida social está todavía torcida” (*Ibíd.*: 30).

Debería ser ya evidente que Bloch no se opone a la eugenesia tal cual, sino a “la manera en que ha sido utilizada” (*Ibíd.*: 27) por los distintos regímenes capitalistas. Así las cosas, el razonamiento blochiano nos impulsa a retomar los eternos y pertinentes interrogantes acerca de quién selecciona a los seleccionadores de la especie y bajo qué intereses y oscuros supuestos se fijan con antelación las nociones (de por sí relativas, contingentes, situadas e ideológicas) de lo normal, lo superior, lo imperfecto, lo defectuoso, etcétera. Bloch es tajante: “Solo una sociedad no capitalista puede hacerse con el problema de la eugenesia con otros medios y cánones de la selección” (*Ibíd.*: 17): “solo en una economía distinta a la economía de la ganancia se desintoxican los sueños de la intervención y de la reconstrucción orgánica” (*Ibíd.*: 30). Esos sueños, nacidos de la insatisfacción utópica del hombre con la carne propia y de la revuelta humana contra la tiranía de la naturaleza, serán, espera Bloch, concretados en la “patria de la identidad” por medio de una eugenesia igualitaria ideada para que el punto de partida orgánico de los seres humanos “no esté mucho más mediatizado que su punto de partida social, a fin de que no permanezcan siervos de sí mismos, una vez que ya no lo son en la sociedad” (*Ibíd.*).

Por lo que hace al perfeccionamiento ético del hombre merced a la eugenesia, Bloch apunta: “Todo

habla a favor de reducir —incluso por el camino de la selección orgánica— los impulsos agresivos y de fomentar los impulsos sociales; de la misma manera a como se ha aumentado el valor alimenticio de los cereales y el dulzor de las cerezas. Pero la sociedad seleccionadora tiene ella misma que ser seleccionada, para que el nuevo valor alimenticio humano no se determine por las exigencias de los caníbales” (*Ibíd.*: 18-19). De nuevo, encontramos sobre la mesa cuestiones elementales. Cuando se habla de expandir moralmente al hombre empleando la eugenesia, ¿en base a qué convicciones éticas ciertas conductas se considerarán virtuosas y otras no? ¿Qué tabla de valores se adoptará de referencia para la selección? ¿Quiénes y cómo la elegirán? ¿Qué ser brotará realmente del perfeccionamiento?

VII

La tentativa de perfeccionar eugenésicamente la moralidad humana (o la inteligencia, o la creatividad...) bebe en diferentes grados, al igual, insisto, que la mentalidad confesa o tácita de algunos de sus opositores (Fukuyama, Habermas), de una interpretación determinista de lo biológico colindante con la pseudociencia (Mendieta, 2002: 101-102). Hoy sabemos que el sistema genómico no es cerrado ni inmutable, ni la presión que ejerce unívoca o mecanicista. Las investigaciones en curso acentúan, más bien, la capacidad de los estímulos ambientales para modificar el fenotipo (también las conexiones neurales, por ejemplo), y refrendan que entre la biología y el entorno se extiende una complejísima trama de interacciones e interrelaciones causales cuya sinergia estamos empezando apenas a balbucear (Jordan, 2001: 22-28, 114-121). La representación más avanzada del dualismo naturaleza-cultura no hace sino apoyar la hipótesis de que los genes (o las neuronas, o los instintos) no constituyen la totalidad de la persona, y que en consecuencia la modificación genética alentada por la *human enhancement* solo alteraría una de las variables implicadas en su formación. De ello se infiere que aunque “llegaran a identificarse el gen de la inteligencia, de la belleza o de la honradez (hipótesis que, hoy por hoy, es pura fantasía, lo que no impide que se especule y se frivolicé con ella en los medios de comunicación), esos genes por sí solos no serían determinantes de las cualidades intelectuales, estéticas o morales del individuo” (Camps, 2002: 58). Difícilmente, me atrevo a pronosticar, se identificarán genes así. Primero, porque cada gen es multifuncional e influye en fenotipos distintos. A nivel práctico la multifuncionalidad (o *pleiotropía*) implica que si borrásemos o redujéramos alguna vez el gen que creyéramos comprometido con el fenómeno llamado “violencia” correríamos el riesgo de borrar o disminuir paralelamente el fenómeno complementario llamado “simpatía” (u otros que no habríamos previsto ni deseado modificar). El parque humano se poblaría de legumbres. Segundo, porque el funcionamiento de los genes es holístico. No hay un gen de X o de Y, sino a lo sumo “localizaciones” en el regazo de una exorbitante arquitectura reticular. Dicho esto, “¿cuál sería, entonces, la efectividad de manipular los supuestos genes de la ética? Lo más seguro es que alteremos ciertas sustancias bioquímicas que al entrar en relación con otras y con el ambiente den resultados muy lejanos al esperado” (Sagols, 2009: 64).

Inconvenientes semejantes contradicen a la manera consecuencialista la realizabilidad e idoneidad de iniciar a medio plazo la eugenesia basada en la manipulación genética. Confiar a cuenta de idéntico determinismo en la farmacología ya existente tampoco parece una opción funcional e indolora. Savulescu y Persson aciertan al recalcar las notables limitaciones perfeccionadoras de la educación. *Mutatis mutandis* ha de señalarse de una de las alternativas que promueven. Daré una muestra de ello. A los niños de entre tres y diecisiete años diagnosticados con el polémico Trastorno por Déficit de Atención con Hiperactividad (TDAH), más de un 11% en los Estados Unidos, se les receta Ritalin, nombre comercial dado al metilfenidato, psicofármaco (“droga de control social” a juicio de los críticos)¹⁵ estructuralmente similar a las anfetaminas que actúa sobre el sistema nervioso central. La prescripción se ha justificado durante décadas arguyendo, sin indagación alguna que lo probase y subestimando los efectos colaterales (cefalea, temblor,

¹⁵ Chorover (1982: 173-177) da voz a los argumentos teóricos contrarios a la diagnosticación del TDAH (patología, a su entender, ficticia, fabricada por el poder psiquiátrico) y a la administración del Ritalin (*soma* huxleyano con el que sedar al no disciplinado).

insomnio, inapetencia...), que el producto optimizaba el rendimiento escolar, la capacidad de empatía y el sentimiento de bienestar de los afectados. Pues bien, un equipo de investigadores encabezado por la economista de la Universidad de Princeton Janet Currie efectuó durante el período comprendido entre 1994 y 2008 un seguimiento de diez mil niños de Quebec tratados con el citado medicamento. El colofón del estudio es demoledor: el fármaco (ingerido con resultados más que ambiguos y discutibles por no pocos universitarios con el objeto de potenciar la concentración y la memoria de trabajo) ha empeorado las capacidades cognitivas, morales y sociales de los niños. Justo es reconocer que tal vez el empeoramiento obedece también a agentes externos al Ritalin. Currie explica que una vez recetado los padres, profesores y especialistas de la salud se acomodan y prescinden del refuerzo escolar y la psicoterapia, contribuyendo al agravamiento de la sintomatología. La investigación resuelve que propiedades como la inteligencia, la moralidad y la sociabilidad no dependen exclusivamente de lo biológico, y que su incremento es inviable sin las actuaciones ambientalistas adecuadas¹⁶.

Ante los datos aportados, los militantes más confiados de la *Human Enhancement* replicarían que es erróneo saltar inductivamente de “lo que es” a “lo que será”, que ningún fracaso actual (fracaso que relativizarían a base de contraejemplos) impide que la biotecnología y la farmacología futuras conquisten niveles de precisión suficientes para amplificar la virtud de forma mucho más segura, rápida e infalible de lo que las medidas culturales harán jamás. La sección más cauta admitiría que la mejora científico-tecnológica de las propensiones morales se antoja complicada, pero agregaría que ello no es óbice para reflexionar acerca de cómo justificar su uso si lo fuera. Dado que ambos grupos estarían en lo correcto, ¿hasta qué punto resulta coherente rectificarlos aduciendo a razones empíricas? ¿No plagia además ese gesto a los consabidos baños de realidad que los conservadores de ayer y de hoy lanzan a la cara de las utopías anticapitalistas? En cierto modo sí, salvo por un matiz nada desdeñable. Los teóricos y científicos actuales afines a la eugenesia perseveran en el *tic* de emitir hipótesis sobre el cerebro, la herencia y los genes cargadas de ínfulas científicas y pretensiones de objetividad. De ahí que sea proporcionado objetarlas en base a evidencias disímiles a las suyas, no para estigmatizar a la cyborgización en sí misma, sino para conciliar su fisicalismo antropológico con una descripción ambientalista del ser humano e impedir que su función utópica devenga abstracta, resorte del *whisful thinking*. Toda utopía tiene intención de realizar su contenido, y la vertebrada de soslayo por la sección filosófica de la *Human Enhancement* no es una excepción. Difícilmente llegará a conseguirlo si se nutre de creencias equivocadas, si se resiste a aceptar que por mucho que avancen (y esperemos que lo hagan a fin de suprimir enfermedades y prolongar la duración de la vida humana) los conocimientos sobre el ADN y las tecnologías para manipularlo las contingentes y cambiantes circunstancias históricas donde moran los seres humanos continuarán moldeándolos y siendo moldeadas por ellos.

Sin demérito de lo indicado, no puede pasarse por alto que la objeción al determinismo biológico de la eugenesia no es únicamente epistémica, sino política. Antes expuse que los utópicos de la modernidad vinculados a la eugenesia victoriana (Winwood, Haldane, Bernal, Schiller, Wells) frecuentaron con entusiasmo la hipótesis Mister Hyde. Siendo verdad que ubicaban la fuente última del mal en la naturaleza de los individuos, no menos cierto es que (salvedad hecha de Winwood) otorgaban al contexto la capacidad de alentarlos o disminuirlos, incluso de manufacturar males supletorios. Si tuviera que simplificar su punto de vista, diría que para ellos el igualitarismo económico sedaba a la bestia (el capitalismo la espoleaba, sacaba lo peor de nosotros) y la eugenesia negativa la fulminaba irrevocablemente. Utopía social y utopía tecnológica cooperaban después de todo, aunque la segunda se supeditaba a la primera.

Por su parte, la jefatura de la *Human Enhancement* prolonga la tradición de estacionar en lo biológico la raíz de los conflictos sociales, pero minusvalorando en un grado muchísimo mayor el papel determinativo del entorno y fragmentando a la ciencia y a la tecnología de la política revolucionaria. La maniobra casa como un guante con la escasez de crítica social que caracteriza a los textos del gremio. A excepción de diversos grupúsculos y autores *underground*, el grueso de los cabecillas teóricos del transhumanismo discurre de espaldas a los ideales igualitaristas promovidos

16 El estudio (*Do Stimulant Medications Improve Educational and Behavioral Outcomes for Children with ADHD?*) se lee en: https://wllw.pdx.edu/sites/www.pdx.edu/econ/files/ADHD_slides_Currie.pdf.

por sus predecesores. Instan, lo avancé al hablar de Bloch, a reformar el cuerpo sin reformar, o sin hacerlo significativamente, la sociedad, a superar la naturaleza sin superar el capitalismo. Su radical oposición a los imperativos biológicos contrasta con su conservadora aquiescencia ante el orden económico reinante. Imaginan futuros emancipados del carbono, pero no del libre mercado. Soñando así, lo justifican, lo exculpan, lo redimen de cualquier responsabilidad. Pero el caso, paradójicamente, es que la eugenesia por ellos defendida bien pudiera abrir las puertas al cambio social utópico. Imaginemos por mor del argumento que la moralidad fuera susceptible de acrecentarse a través de alguna tecnología vanguardista, que la *Moral Enhancement* colmara las urbes de ciudadanos generosos, empáticos, fraternales, comprometidos sin poder evitarlo con el imperativo categórico y el *modus vivendi* postconvencional. O ni siquiera eso, imaginemos que solo los ricos mutaran en gente de tal condición. ¿Quién en sus cabales cree que el sistema hoy circundante saldría indemne?

www.prometeica.com

Bibliografía

- ANDERS, Gunter (2010). *La obsolescencia del hombre (vol. I.)*. Valencia: Pre-Textos.
- ARDILA, Rubén (1979). *Walden Tres*. Barcelona: CEAC.
- BACIGALUPI, Paolo (2012). *La chica mecánica*. Barcelona: Mondadori.
- BANKS, Iain (2004). *Excesión*. Madrid: La Factoría de Ideas.
—(1991). *Pensad en flebas*. Madrid: Martínez Roca.
- BELLAMY, Edward (1933). *El año 2000*. Valencia: Estudios.
- BERNAL, John (1929). *The World, the Flesh & the Devil. An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/bernal/works/1920s/soul/>.
- BLOCH, Ernst (2006). *El principio esperanza (vol. II.)*. Madrid: Trotta.
- BOSTROM, Nick (2011). “Una historia del pensamiento transhumanista”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14. pp. 157-191.
- BRETON, David (1994). “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”. *Reis*, nº 68. pp. 197-210.
- CABET, Étienne (1985). *Viaje por Icaria*. Barcelona: Orbis.
- CALLENBACH, Ernest (1980). *Ecotopía*. Zaragoza: Trazo Editorial.
- CAMPANELLA, Tommaso (1999). *La Ciudad del Sol*. Barcelona: Abraxas.
- CAMPOS, Olga (2010). “La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica”. *Dilemata* nº 3. pp. 45-59.
- CAMPS, Victoria (2002). “Qué hay de malo en la eugenesia”. *Isegoría* 27. pp. 51-71.
- CATALÁN, Miguel (2004). *El prestigio de la lejanía. Ilusión, autoengaño y utopía*. Barcelona: Ronsel.
- CHOROVER, Stephan (1982). *Del Génesis al genocidio. La sociobiología en cuestión*. Madrid: Blume.

- CORTINA, Adela (2012). "Neuromejora moral: ¿Un camino prometedor ante el fracaso de la educación?". Conferencia Disponible en: <http://www.racmip.es/R/racmip/docs/anales/A90/A90-15.pdf>.
- CURRIE, Janet (2014). "Do stimulant medications improve educational and behavioral outcomes for children with ADHD?". *Journal of Health Economics* nº 37. pp. 58-69.
- DOMINGO, Andreu (2008). *Descenso literario a los infiernos demográficos. Distopía y población*. Barcelona: Anagrama.
- DOUGLAS, Thomas (2008). "Moral Enhancement". *Journal of Applied Philosophy* nº 25. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2614680/>.
- DUQUE, Félix (2003). "De cyborgs, superhombres y otras exageraciones", en HERNÁNDEZ, Domingo (ed.), *Arte, cuerpo, tecnología*. Salamanca: Universidad de Salamanca. pp. 167-187.
- FREUD, Sigmund (2003). *El malestar de la cultura*. Madrid: Alianza.
- FUKUYAMA, Francis (2003). *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Madrid: Ediciones B.
- GONZÁLEZ, Juliana (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos.
- GRAHAM, Robert (2009). *The Future of Man*. Disponible en: <http://www.kevinalfredstrom.com/wp-content/uploads/2009/05/futureofman.pdf>.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- HALDANE, John & RUSSELL, Bertrand (2005). *Dédalo e Ícaro. El futuro de la ciencia*. Oviedo: KRK.
- HALDEMAN, Joe (1995). *Compradores de tiempo*. Barcelona: Ediciones B.
—(2005). *Viejo siglo XX*. Barcelona: Omicrón.
- HARAWAY, Donna (1985). *Manifiesto para Cyborgs*. Valencia: Eutopías, vol. 86.
- HERMAN, Arthur (1998). *La idea de decadencia en la historia occidental*. Barcelona: Andrés Bello.
- HUXLEY, Aldous (2001). *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza & Janés.
—(2006). *La isla*. Barcelona: Edhasa.
- JONAS, HANS (1997). *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós.
- JORDAN, Bertrand (2001). *Los impostores de la genética*. Barcelona: Península.
- KRESS, Nancy (2006). *Mendigos en España*. Barcelona: Ediciones B.
- LEM, Stanislaw (1986). *Retorno de las estrellas*. Barcelona: Bruguera.
- LEVY, David (1975). *Los dioses de Foxcroft*. Barcelona: Edhasa.
- MANUEL, Frank (1982), "Hacia una Historia Psicológica de las Utopías", en Manuel, Frank (comp.). *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe.

- MARTORELL, Francisco (2013), "El pesimismo antropológico de Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*". *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 50. Disponible en: <http://www.revistadefilosofia.org/50-15.pdf>.
- MENDIETA, Eduardo (2002). "El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal". *Isegoría* n° 27. pp. 91-114.
- MORO, Tomás (1998). *Utopía*. Madrid: Akal.
- MOCEK, Reinhard (2000), *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Madrid: Akal.
- MOLINUEVO, José Luis (2006). *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MORRIS, William (2004). *Noticias de ninguna parte*. Barcelona: Minotauro.
- MOSLEY, Walter (2003). *Futureland*. Madrid: Suma de Letras.
- MULLER, Hermann (2003). "Letter to Stalin". *The Mankind Quarterly* 43. pp. 305-319.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ, Blanca (2014). "¿Qué hay de positivo en la eugenesia positiva?". *AFDUAM* n° 18. pp. 141-170.
- SÁDABA, Igor (2009). *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*. Barcelona: Península.
- SAGOLS, Lizbeth (2009). "¿Qué aporta la eugenesia de diseño ético a la ética?", en LÓPEZ, Teresa (coord.) *Ensayos sobre bioética*. Salamanca: Universidad de Salamanca. pp. 59-64.
—(2010). "¿Es ética la eugenesia contemporánea?" *Dilemata* n° 3. pp. 27-43.
- SANDEL, Michael (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot.
- SAVULESCU, Julian & PERSSON, Ingmar (2012). "Moral Enhancement". *Philosophy Now* n° 91. Disponible en: https://philosophynow.org/issues/91/Moral_Enhancement.
- SCHILLER, Ferdinand (1926), *Tántalo o el futuro del hombre*. Madrid. Revista de Occidente.
- SINGER, Peter (2002). "De compras por el supermercado genético". *Isegoría* n° 27. pp. 19-40.
- SKINNER, Burrhus Frederic (1985). *Walden dos*. Barcelona: Orbis.
- SLOTERDIJK, Peter (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- SOUVESTRE, Emile (1887). *Lo que será el mundo en el año 3000*. Barcelona: Al Timbre Imperial.
- STAPLEDON, Olaf (2003). *La última y la primera humanidad*. Barcelona: Minotauro.
- TROUSSON, Raymond (1995). *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.
- ÚRIZ, María Jesús (2012). "Principios éticos en la mejora técnica del ser humano". *Thémata. Revista de Filosofía* n° 46. pp. 57-66.
- VIRILIO, Paul (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.

WAGAR, Warren (1991). *Breve historia del futuro*. Madrid: Cátedra.

WELLS, Herbert George (2000). *Una utopía moderna*. Barcelona: Abraxas.
—(1995). *Hombres como dioses*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Limitada.

WINWOOD, William (1872), *The Martyrdom of Man*. Disponible en:
<http://www.exclassics.com/martyrdom/martman.pdf>.

WOLF, Bernard (1983). *Limbo*. Barcelona: Ultramar.

**O ENUNCIADO ÉTICO DE SUSTENTABILIDADE:
PISTAS DISCURSIVAS PARA UMA CRÍTICA DO CONSUMO ÉTICO**

*Ethical Statement of Sustainability:
Discursive Clues for a Critique of Ethical Consumption*

Carlos Eduardo Ribeiro
(UFABC-SP, Brasil)
Flaminio de Oliveira Rangel
(UNIFESP, Brasil)

Resumo

A adjetivação da palavra “ética” tornou-se corriqueira nos mais diversos campos, desde a vida comum ao conhecimento acadêmico. Nas práticas de consumo, embora um número bastante grande de estudiosos se dedique a definir o chamado consumo ético, é quase ausente uma reflexão filosófica sobre o tema. À luz da teoria do discurso de Michel Foucault, o artigo analisa as regras discursivas que podem estruturar uma crítica do enunciado ético de sustentabilidade, ponto de partida para uma discussão mais ampliada que questiona: como é possível ser livre se a formação discursiva do consumo no seu enunciado de sustentabilidade jamais põe em questão a própria forma histórica do consumo?

Palavras chaves: consumo ético | discurso | liberdade | enunciado | Foucault.

Abstract

The use of the word "ethical" has become commonplace in many different fields, from common life to academic knowledge. In consumption practices, although a very large number of scholars have dedicated to define the so-called ethical consumption, a philosophical reflection on the subject it's almost absent. In the light of Michel Foucault's discourse theory, the following article analyzes the discursive rules that might structure a critique on the ethical sustainability statement, starting point for a broader discussion question: how is it possible to be free if the discursive formation of consumption in its statement of sustainability never puts into question the very historical means of consumption?

Keywords: Ethical Consumption | Speech | freedom | statement | Foucault.

Um preâmbulo nietzschiano: moral e desconhecimento ético

Na abertura da *Genealogia da moral*, no primeiro aforismo do *Prólogo* desta obra, Nietzsche (1998) anuncia a interessante figura conceitual do *homem do desconhecimento*: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos” (1998:7). O aforismo, que segue repleto de imagens, metáforas e uma construção linguística de alusões múltiplas, se destina, em sua tese geral, a mostrar que possuímos, como homens do conhecimento, uma ignorância fundamental: nós não nos conhecemos. O filósofo diz que é preciso conhecer nosso desconhecimento ético, o que significa manter-nos permanentemente numa atitude de desconfiança e distanciamento de nós mesmos para que possamos emboscar a verdade que, desde Sócrates, pretendeu nos definir em absoluto. Na conclusão do aforismo, o autor faz um detalhamento desta ideia geral desenvolvida:

Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, ‘o que foi que vivemos?’, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas de nossa vivência, da nossa vida, do nosso *ser* – ah! E contamos errado... [...] a nós se aplicará para sempre a frase “cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento (Nietzsche, 1998:7).

Salientemos: quando Nietzsche nesta passagem utiliza a expressão “homens do desconhecimento” abre a possibilidade linguístico-filosófica de alterar a ideia de conhecimento. Homens que são do desconhecimento porque errantes e longe de si mesmos quando se trata de inventar as verdades que projetam sobre si. Assim, para o filósofo alemão há sempre esta percepção de que no presente uma ausência subjetiva deve ser admitida a fim de abramos caminho para uma empreitada nova, para um conhecimento do desconhecido de nós mesmos.

É desta perspectiva, em que moral e um desconhecimento ético se conjugam, que encaminhamos algumas problematizações sobre o chamado consumo ético e sustentabilidade. Seguindo a posição nietzschiana, é nossa compreensão que há a necessidade de estabelecer que tipo de desconhecimento ético se insinua na formação da expressão *consumo ético*. Ao tomarmos o tema do consumo ético e sustentabilidade não pretendemos a estes termos oferecer uma definição ou até mesmo discuti-los com a alguma bibliografia especializada, certamente existente e largamente difundida (Lund, 2000). Esta possibilidade significaria abrir mão de certo posicionamento prévio a um tema e a uma área que já se encontram altamente especializados. Tampouco objetivamos relegar a um discurso de segunda categoria as reflexões bem pautadas sobre o tema. Mas se trata de avaliar suas condições de existência.

Em suma, elucidamos que espécie de desconhecimento, de ausência subjetiva, proclamamos nas experiências afirmadoras de uma ética que, dentro da escolha de análise que fizemos, parte do consumo ético como atitude fundamental para um mundo sustentável, isto é, uma ética que, em princípio, tem como seu alicerce uma determinada conduta do agir. Ela nos levaria, enfim, a uma realização moral primordialmente demandada em nosso tempo. O ponto de partida desta reflexão sobre o consumo ético é definir um nível de análise desta conduta. É necessário saber o que dá existência, como discurso, ao consumo ético. Segundo a analítica foucaultiana do discurso (Foucault, 2002) devemos buscar como se organiza o enunciado ético da sustentabilidade.

Pistas para a compreensão do enunciado ético de sustentabilidade (diferenciação, posição, domínio associado e materialidade repetível)

Queremos nos situar em um nível de análise muito específico que se pergunta, em primeiro lugar, que tipo de existência discursiva está envolvida no chamado consumo ético. Trata-se de um nível analítico haurido da teoria do discurso de Foucault (2002). É imprescindível esclarecer que não se

trata de uma análise dos conteúdos éticos propriamente ditos, mas sim da forma discursiva que eticamente se estabelece quando a exigência por uma atitude ambientalmente correta é requisitada na qualidade de um consumo ético (doravante, chamaremos de enunciado ético de sustentabilidade). A noção operatória que estará presente em nossas análises será, assim, a do enunciado conforme as formulações de Foucault em *A arqueologia do saber*. Um enunciado é a condição de existência de um discurso (Foucault, 2002).

O que é, na compreensão foucaultiana, uma condição de existência de um discurso? Podemos dizer que uma condição de existência é sempre o cruzamento possível entre quatro funções enunciativas que atravessam domínios significativos e unidades estruturais possíveis. Em outras palavras, ser condição de existência de um discurso é admitir o enunciado como função enunciativa que constituem diferentes formações discursivas segundo quatro operações. Vejamos como um enunciado opera estas quatro funções, procurando já conduzir nossa exemplificação para pistas de compreensão do enunciado ético da sustentabilidade.

Primeiro (I),¹⁷ um enunciado é uma função de diferenciação (Foucault, 2002). A análise de um enunciado é sempre a análise de um espaço de diferenciação em que as diferenças são produzidas ou negadas. A ideia de sustentabilidade, por exemplo, só faz sentido no espaço de diferenciação em que o meio é entendido como domínio natural alterado essencialmente pelo homem. Ser sustentável é manter algum estado de equilíbrio das coisas naturais que foi ou está sendo alterado radicalmente pelo homem e que deve, justamente devido a esta modificação fundamental, ser objeto de preocupação com um modo do agir humano, o que coloca a questão binária de ser ou não ser sustentável. Podemos dizer que este enunciado da sustentabilidade é ético porque seu espaço de diferenciação é um espaço que se pergunta pela conduta humana: como agir eticamente para sustentar o meio em que o homem vive? Ora, o que se define nesta pergunta é um domínio de possibilidade de relações para o agir humano que será preenchido por relações múltiplas, como por exemplo na resposta que se dá: ser ético, ser sustentável é, entre outras possibilidades, consumir eticamente os bens necessários à vida humana, mas que, paradoxalmente, ameaçam sua ruína e a do mundo natural.

Em segundo lugar, a função enunciativa é a posição de um sujeito, mas uma posição analítica (II). Para todo enunciado é possível assinalar a posição do sujeito, no entanto, assinalar um sujeito de uma frase, de uma obra, de um ato de fala não é marcar a posição desse sujeito. Sujeito da obra, da frase, ou da fala é a marcação do sujeito em sua referência. Diferentemente, para Foucault, quando se assinala a posição de sujeito é porque a análise foi capaz de identificar a partir de que espaço vazio um indivíduo se converteu em sujeito (Foucault, 2002). A expressão “espaço vazio” significa tão-somente uma pergunta da própria análise: que relações determinam este indivíduo como sujeito de um discurso? Deste modo, ser sustentável implica, por assim dizer, em um imperativo subjetivo, em uma posição de sujeito: como eu ajo conforme às necessidades de preservação simultânea do homem e da natureza? Esta é a relação mais básica que se pode assinalar no enunciado ético de sustentabilidade. Todas as relações que passam por estas necessidades objetivadas formam as relações determinantes de um sujeito. Por isso, o consumidor ético não é uma invariante universal advinda de uma consciência mundial bem-intencionada, mas a posição de individualizada que se determina como sujeito de uma enunciação. Ele se determina conforme as regras, valores, enfim, discursos do que a ele aparece como sendo o consumir eticamente. Embora retomemos esta função enunciativa mais à frente, podemos adiantar uma importante percepção analítica do verbo *sustentar*. No português, mas não só, todo um universo semântico para o verbo *sustentar* orbita precisamente sobre a ideia de manter uma posição de sujeito: sustentar uma posição, sustentar um testemunho, sustentar a inocência, sustentar uma tese, sustentar-se na fé. Quem se sustenta como sujeito no consumo ético?

Depois, um enunciado é sempre um conjunto de enunciados (III), isto é, a maneira de dar existência a discursos está na estreita dependência de um espaço colateral de outros enunciados (Foucault, 2002). Para Foucault, esta terceira função enunciativa é denominado de domínio

¹⁷ Esta referência de numerais servirá para identificarmos estas funções enunciativas mais adiante quando serão retomadas no interior das análises subsequentes.

associado como condição de algo aparecer com sentido “aos olhos” de um campo enunciativo em específico. Se o que chamamos de sustentabilidade e consumo ético estabelece uma relação possível de diferenciação e posição, esta relação ganha *status* “ético” apenas em relação ao espaço colateral do campo definido como sendo o campo da sustentabilidade. Então, o domínio associado do enunciado ético de sustentabilidade é todo um espaço de multiplicação de enunciados que a ele se remetem de algum modo. Supondo, pois, que ser sustentável é consumir eticamente, toda uma trama anexa de outros enunciados é requisitada: haverá determinados produtos que cumprem com o consumir eticamente como, por exemplo, aqueles que não utilizam de agrotóxicos, aqueles que não envolvem trabalho infantil ou escravo, aqueles que são produzidos com produtos recicláveis etc. É neste domínio, a saber, de multiplicação de enunciados em constante relação (de sucessão, co-dependência, distribuídos em diferentes funções etc) que consumir eticamente se estabelece como um jogo enunciativo.

Por fim, o enunciado para Foucault requer uma quarta função enunciativa: a existência material do próprio enunciado (IV). Tradicionalmente, a materialidade do enunciado é pensada em termos de suporte, isto é, de receptividade da materialidade em alguma base na qual o sentido vem inscrever-se. Na *Arqueologia do saber*, Foucault recusa esta noção para afirmar que o enunciado tem, como função enunciativa, uma materialidade repetível. Trata-se de compreender que o enunciado não é dependente de uma base material, mas sua materialidade própria sofre um regime de repetição de singularidades. Foucault exemplifica:

A afirmação de que a terra é redonda ou de que as espécies evoluem não constitui o mesmo enunciado antes e depois de Copérnico, antes e depois de Darwin; não é que, para formulações tão simples, o sentido das palavras tenha mudado; o que se modificou foi a relação dessas afirmações com outras proposições, suas condições de utilização e de reinvestimento, o campo da experiência, de verificações possíveis, de problemas a serem resolvidos ao qual podemos remetê-las (Foucault, 2002:116).

Percebamos que nesta quarta função enunciativa aparece o objeto ao qual o enunciado se dirige: objeto, ao mesmo tempo, específico e reutilizável. A materialidade repetível do enunciado é um campo de utilização dos objetos que os enunciados fazem aparecer. O objeto específico deste campo discursivo é a necessidade de ser sustentável pela prática de um consumo de produtos eticamente produzidos ou que envolve um agir consciente sobre o ato de comprar. Esta é uma materialidade de objeto específica, mas necessariamente reutilizável: haverá um determinado uso do eticamente produzido como produto de mercado nas próprias práticas de consumo ético, isto é, considerando o próprio consumidor e em relação a sua atitude fundamental de consumir.

Como não podemos levar em frente a análise conjunta de todas as funções enunciativas, o que se propõe, então, é que adentremos alguns aspectos do enunciado ético de sustentabilidade. Pretendemos extrair algumas características discursivas que o compõem conforme estas pistas analíticas apresentadas para sua compreensão, particularizando nossa exposição às funções enunciativas de posição (II) e da materialidade repetível (IV)

Uma forma de existência do discurso do consumo ético: a perspectiva do risco

De posse das quatro funções enunciativas, podemos, de agora em diante, requisitar alguns discursos do consumo ético para formarmos um juízo conforme uma perspectiva crítica. Para trazermos à tona estes discursos, apoiamos nossa leitura em Fontenelle (2007), estudiosa do tema em questão, especificamente em seu artigo *Consumo ético: construção de um novo fazer político?* Ela realiza uma importante revisão bibliográfica do chamado consumo ético, apresentando as principais tendências de pensamento sobre o tema. É possível encarar estas tendências como um grande mapeamento dos discursos do consumo ético. A autora defende a posição de que é possível, e mesmo necessário, entender o significado social do movimento de consumo ético por meio da realização de pesquisas empíricas com as quais a sociedade civil poderia ter o ganho de se refletir tanto ao nível da representação política quanto no da consciência crítica. Para tanto, começa este

mapeamento dos principais discursos do consumo ético. Exibindo uma definição dada no emblemático *The Ethical Consumer* (Harrison; et. al., 2005) livro de referência do movimento de consumidores, o consumo ético, segundo Fontenelle, se refere:

Ao ato de compra (ou não compra) no qual estão implícitas as preocupações do processo de consumir com os impactos que isso possa causar ao ambiente econômico, social ou cultural. Ou seja, ele está circunscrito ao fato de que o consumidor pensa e se preocupa com os efeitos que uma escolha de compra gera aos outros e ao mundo externo como, por exemplo, com o tratamento despendido aos trabalhadores envolvidos na produção de um determinado produto, ou com os impactos ambientais que certos produtos causam (Fontenelle, 2007:s/p).

O consumo ético seria visto, então, como uma questão política porque, afinal, conforme *The Ethical Consumer*, tem se levantado a partir dessa preocupação (o consumir eticamente) uma série de questões relevantes para a esfera pública como, por exemplo, a da “sustentabilidade do planeta, o comércio justo, a solidariedade social (...)” (Fontenelle, 2007:s/p). A partir dessa referência, a autora passa a sintetizar duas correntes antagônicas quanto ao “alcance e à efetividade desse tipo de movimento” enquanto uma atitude que pode “ser considerada política” se a definirmos como a “determinação de uma transformação social que altere o jogo de forças no qual predomina, hoje o mercado”. (Fontenelle, 2007:s/p).

Uma interpretação primeira diz que o movimento é capaz de provocar mudanças substanciais na sociedade contemporânea e, portanto, estaríamos diante de um novo fazer político. Um dos argumentos centrais dessa posição, e talvez o mais sobressalente do ponto de vista ético, se resume: consumidores formariam uma nova força capaz de enfrentar as grandes corporações em razão de um novo ator emergir, o consumidor ético. A perspectiva do risco que a todos toca formataria uma cultura do consumo porque as ações de consumo estão de modo geral politizadas. Alguns fatores ligados à dinâmica do mercado teriam feito do consumo um espaço do político “tanto pelos problemas a ele associados, quanto pela descoberta da força do consumidor frente ao poder do mercado” (Fontenelle, 2007:s/p) tais como: preservação do meio ambiente, transparência nos negócios, estratégia de marketing (socialmente responsável), respeitabilidade empresarial externa e interna, retomada do espaço público em razão do declínio dos fóruns tradicionais, estilo de vida do consumo e expressão política pelo conhecido boicote a corporações ambientalmente não responsáveis. Em suma, o consumo ético teria formado um novo ator social portador de novos conflitos os quais teriam advindo de certo contexto histórico em que o consumo provocaria contradições originais.

Para esta formação discursiva, parece-nos, tudo se passa como se o movimento de consumidores indicasse um novo espaço na democracia em que o espaço político é justamente o espaço criado pelo risco que correm, igualmente, tanto os que consomem quanto os que produzem a forma do consumo. As contradições originais aventadas pelo movimento do consumo ético derivaria do fato de que, já que todos consomem, então, todos deverão estar em desacordo com um consumo do tipo desenfreado. É claro que a esse respeito poderíamos avaliar o quão pouco é usual admitir a perspectiva do risco como uma abertura e motivação para um novo fazer político. Todavia, se nos valermos das categorias de enunciação foucaultianas acima descritas, percebermos logo que, de um ponto de vista eminentemente discursivo, a marca primeira deste discurso de politização da atitude de consumo identifica, em uma mesma posição de sujeitos, dois sujeitos do enunciado de sustentabilidade.

Deste modo, quanto à enunciação da posição (II) propriamente dita que dá existência a este discurso, ela poderia ser explicitada nos seguintes termos: uma vez que todos são, de algum modo, consumidores, então, todos, igualmente, terão uma preocupação comum animada pelo risco de incorrerem em alguma prática não sustentável que a todos afetaria negativamente. Dito de outro modo, a politização adviria da percepção coletiva de que um consumo individual ou local inadequado atinge a todos. Assim, o que poderia ser encarado como posição de dois sujeitos distintos (quem produz e quem consome) passa a ser identificada para o lado do consumo (todos são consumidores). A relativização que temos de admitir nessa identificação de posições salta aos

olhos. É inegável que todos os que produzem são também consumidores, mas o contrário não se verifica. Contudo, esta inversa – nem todos consumidores são produtores – é desconsiderada porque o espaço de diferenciação (I) em que esta forma do enunciado de sustentabilidade se dá não permite reconhecer que o consumo só se realiza porque há produção (e produção de excedente).

O espaço de diferenciação que enxerga apenas consumidores e dá a eles o papel de um novo ator político é o espaço do próprio consumo. Este espaço é uma premissa que lhe dá uma aparente existência política: já que precisamos consumir assim (o excedente), então que se consuma de modo consciente. Ora, esta consciência de que todos são inevitavelmente consumidores equivale a acatar que não há problema algum em consumir o excedente. Passamos a assumir que esta forma da economia e esta forma da vida social são inevitáveis e inalteráveis como forma histórico-discursiva.

A materialidade repetível do enunciado tem uma operação bastante peculiar neste caso. Podemos dizer que a conduta-decisão do consumidor é a materialidade mesma do consumir eticamente quando uma única posição de sujeito é assinalada. Mas se considerarmos a outra parte, para quem produz tais produtos, para quem, por exemplo, o lucro e a boa aceitação de mercado são objetivados neste mesmo campo do consumo ético, o uso material é completamente outro. O objeto deste lado do consumo ético não é a conduta, senão induzir à boa conduta. Ambos objetos, contudo, fazem emergir o consumo ético, mas sua utilização depende, cada qual, de um campo de utilização específico. Se o consumo é um novo fazer político, é verdade também que é necessário suprimir esta diferença material.¹⁸

Mas há, pelo contrário, quem desacredite esta suposta forma da ação política pelo consumo. Uma segunda interpretação entende que o tema do consumo ético não leva a um novo modo de organizar-se politicamente pelo consumo, mas, ao contrário, entende que “o foco em formas de produção e consumo de resistência do consumidor é produto de um esgotamento do mercado de massas” pelo qual o capitalismo encontra o desafio de um novo tipo de expropriação, a *expropriação de experiências*. Resumindo os autores desta outra tendência, ela resume: o capitalismo de futuro precisaria de um novo leque de experiências culturais como “viagem e turismo global, parques e cidade temáticos, centros de bem-estar [...]” (Fontenelle, 2007:s/p).

Se na primeira interpretação, o consumo ético torna homogênea tanto a posição quanto a materialidade do enunciado, a interpretação que entende que o consumo ético é “a total absorção dos ideários do consumidor ético pelo mercado” (Fontenelle, 2007:s/p) promove uma outra maneira de lançar as condições de existência deste discurso. Pelos argumentos desta posição, estaríamos num avançado quadro de crise da sociedade de massas em que um profundo esgotamento, tanto dos recursos naturais quanto do próprio imaginário contemporâneo, teriam levado, por exemplo, a deslocar a defesa do meio ambiente, a partir da década de 1990, da “ênfase até então dada à produção para o campo dos hábitos de consumo e do papel do consumidor na responsabilidade pela sustentabilidade ambiental” (Fontenelle, 2007:s/p). Não estaríamos mais diante de uma sociedade de consumo de massas, mas de uma sociedade de consumo de experiências individuais.

Se esta compreensão solapa de uma vez o consumo ético como forma de um novo fazer político, para retomar a exposição de Fontenelle, é preciso nisto reconhecer que espécie de auto compreensão ética tem esta nova sociedade do consumo. Ou, em outros termos, se não analisarmos, sobretudo, que tipo de posição e materialidade enunciativa está em jogo neste consumo de experiências individuais, podemos incorrer na incoerência de reconhecermos que o consumo ético é um novo discurso, mas a respeito do qual devemos nos limitar a recusa-lo como forma pura e simples da sociedade expropriada em experiências. A forma dessa expropriação pode

18 O *freeganismo* não resultaria como a única opção discursiva diferente da homogeneização entre consumidores e produtores capitalistas? Mesmo o *freeganismo* radical ainda pressupõe a premissa de consumir o excedente. Como recusa de produzir o excedente que já está aí, a atitude de estar livre do consumo é paradoxalmente negada.

ser encarada, antes de tudo, como discurso existente no qual um sujeito é sujeito de consumo sobre uma materialidade específica e reutilizável, o eticamente produzido ou que envolve um agir consciente sobre o ato de comprar. Se admitirmos esta necessidade perante a segunda interpretação, a pergunta que doravante devemos formular é a seguinte: quem é o sujeito desta experiência *de* consumo e qual sua materialidade discursiva que se repete como enunciado ético de sustentabilidade?

Antes de consumir eticamente... Consumo como norma social

Na ordem enunciativa, antes de *consumir eticamente* devemos considerar que *consumimos*. No trabalho *Globalização: as consequências humanas*, o sociólogo Bauman (1999) é particularmente sensível à dimensão do consumo como norma social e historicamente estabelecida. A novidade que a sociedade moderna inaugura, segundo ele, não é o fato de todos sermos consumidores. O que se impõe de novo nela é a necessidade mesma de inventar a condição de consumidores: “A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de tudo” confirma ele “pelo *dever* de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é a da *capacidade* e *vontade* de desempenhar esse papel” (Baumann, 1999:88, grifo nosso). Aquilo que aparece à sociedade moderna como *dever* revela com traços mais nítidos tanto a posição quanto a materialidade do enunciado ético de sustentabilidade.

Em primeiro lugar, por que podemos falar de uma sociedade *de* consumo? Porque o sujeito que aparece *ênfatizado* (Bauman, 1999:88) como posição vazia da vida social, cultural e individual é o de papel de consumidor. Vazia, inclusive analiticamente falando, porque qualquer conteúdo pode vir a preencher esta condição de existência: “quem consome” é invariavelmente preenchido por toda situação real de consumo seja qual for ela. A única certeza posta é a da vontade de que algo se consumirá. O sujeito de consumo, e que se percebe a necessária redundância desta explicitação, é a sua *vontade* de desempenhar este papel. Assim, se consumir não é uma acidentalidade, mas a norma do ser social, norma do sujeito desta vontade, então, ao que o consumo se dirige concretamente? Sua materialidade deve ser de algum modo também determinada pelo consumo como norma social. Segundo Bauman (1999, p. 88), no lugar da relação vida e trabalho, a sociedade de consumo instaura uma nova concretude material:

Se os nossos ancestrais filósofos, poetas e pregadores morais refletiram se o homem trabalha para viver ou vive para trabalhar, o dilema sobre o qual mais se cogita hoje em dia é se é necessário *consumir para viver* ou se o homem *vive para poder consumir*. Isto é, se ainda somos capazes e sentimos a necessidade de distinguir aquele que vive daquele que consome (grifo nosso).

A concretude material do consumo é a criação de uma *capacidade* complexa e nova na modernidade, a volatilidade conforme a qual passamos a não poder distinguir vida e consumo. O que se consome tanto satisfaz a vida no imediato da relação como também desaparece com a própria relação já que há exigência, de fundo, que se extinga assim que o desejo for satisfeito (Bauman, 1999). A posição é o sujeito que consome, mas a materialidade do consumo como objeto ao que ele se dirige não possui outra função senão a de repor a necessidade de consumo. O que mais preocupa o consumidor não é *o que* consumir, mas aquilo que ainda não sabe que poderá consumir. Assim, o consumo como norma social não tem um objeto possível do consumo. Ele tem uma espécie de pré-materialidade que são todos “os tormentos dos desejos ainda não percebidos nem suspeitados que fazem a promessa ser tão tentadora” (1999:89). A materialidade repetível, portanto, de todos enunciados de consumo, inclusive o do consumo ético, é esta capacidade, sempre pressuposta, de consumir o que eu ainda nem sei que quero e vou consumir.

Talvez a conclusão analítica mais importante a ser percebida no consumo como norma social é que ela opera uma identificação entre o valor normativo do sujeito e o valor normativo da materialidade repetível deste enunciado. Dizendo de outro modo, a forma do consumo da nossa sociedade é um imperativo de consumir que nos coloca num eterno presente em movimento. Ela exige o

apagamento dos limites entre o sujeito e todas as formas concretas da ação. Trata-se do fim do estado de repouso em que “não há linha de chegada óbvia para essa corrida atrás de novos desejos, muito menos de sua satisfação. A própria noção de “limite” precisa de dimensões espaço-temporais. O efeito de “tirar a espera do desejo” é tirar o desejo da espera”. Capacitados para este papel e modelados por ele em nossa vontade, o consumo é um fardo de estar em viagem em que a chegada sempre prefigura uma maldição de nunca chegar (Bauman, 1999:86-90).

No fim das contas, se podemos concluir que o consumo deseja consumo, o consumo ético, igualmente volátil, deseja que esta experiência seja consumida: consumir em geral não é diferente da posição e da materialidade do consumir eticamente. Na formulação do consumo como norma social, o enunciado de sustentabilidade está completamente compreendido. Em uma sociedade que consome experiências, que se vê inteiramente moldada pelo dever de ser consumidor, a adjetivação “ético” vem como uma palavra que já ganhou o status de inquestionável.

Todas as palavras da moda tendem a um mesmo destino: quanto mais experiências pretendem explicar, mais opacas se tornam. Quanto mais numerosas as verdades ortodoxas que desalojam e superam, mais rápido se tornam cânones inquestionáveis. As práticas humanas que o conceito tentou originalmente captar saem do alcance da vista e são agora os “fatos materiais”, a qualidade do “mundo lá fora” que o termo parece “esclarecer” e que ele invoca para reivindicar sua própria imunidade ao questionamento. A “globalização” não é exceção à regra” (Bauman, 1999:7)

O “consumo ético” não é exceção à regra.

Um retorno às luzes: a ideia de dever na universalidade ética

Curiosamente, o fato de colocarmos a questão como algo corriqueiro – “somos consumidores” – nos impele a questionar como tal dever de consumir se formou do ponto de vista ético. Sob uma perspectiva iluminista da ideia de dever, podemos dizer que não existe dever sem liberdade. Kant procede a uma conhecida e importante distinção conceitual para a Ética: estabelece nitidamente o campo da legalidade como aquele em que se dá a mera conformidade da ação à norma (a ação se conforma à norma) e o campo da moralidade em que a ação, para ser ética, é preciso que se realize pelo dever. A legalidade nada mais seria que a simples conformidade à norma e o campo propriamente moral depende do dever. Para Kant, não há moralidade sem lei moral, nem legalidade sem efetivação da norma.

A razão prática se realiza na existência social que é dependente da vontade humana e visa a fins racionais. Numa palavra, na ética iluminista estamos no reino da escolha por liberdade, escolha que não pode assumir quaisquer tipos de fins, mas sim a finalidade ética do bem (os valores morais) que são universalmente comuns a todos seres humanos. Para fins éticos a razão prática exige meio igualmente éticos. Fins e meios exigidos para a ação ética constitui o que Kant chama de dever. Obedecendo à suas próprias leis, o homem é livre para pensar e agir. Se recorrermos ao conceito positivo de liberdade em Kant, percebermos que o indivíduo racional tem plenos poderes de autonomia, ou seja, de se auto legislar. Esta legislação sendo racional é por sua própria natureza universalizante. Não há como dissociar, segundo Kant, liberdade e moralidade. Ser livre é agir conforme a lei moral que ofertamos a nós mesmos em direção a obtenção do bem. Por que devemos obedecer ao dever? Porque com isso obedecemos a nós mesmos, seres racionais portadores de uma vontade livre. Daqui se seguirá as conhecidas noções da ética iluminista de menoridade e de uso público e privado da razão.

Foi esta tradição, que, com alguma pretensão, poderíamos de denominar de universalidade ética, que permitirá o filósofo Foucault, por exemplo, caracterizar o processo de esclarecimento moderno como uma *atitude*, sem que isso se identifique a um simples individualismo da ação. A *Aufklärung* enunciará o homem como sua norma à medida que sua saída para o presente torna aferível sua maioria. É a atitude de modernidade, para falar a linguagem de Foucault, que serve, singularmente, como meio de problematizar, numa só vez, “[...] a relação com o presente, o modo

de ser histórico e a constituição de si mesmo como ser autônomo” numa “permanente reativação de uma atitude: ou seja, um *éthos* filosófico” bem característico “de nosso ser histórico” (Foucault, 2001:1390). Este entrelaçamento do presente, do ser histórico e da constituição do que somos corresponde à ideia de que toda ação individual é uma saída para o presente que, no fundo, promove a coincidência entre dever e liberdade, a saber, a liberdade de sermos nós mesmos.

Qual espécie de elucidação pode-se fazer do tema do consumo ético em relação à ideia de dever tal como foi concebida pela universalidade ética?

Consumir eticamente: um Dever sem Liberdade

O que gostaríamos apenas de indicar, como conclusão parcial, é como o discurso do consumo ético possui um grande impensado, e até mesmo, um grande paradoxo ético: há um “conteúdo” pré-determinado da ação ética, *consumir*, que, se bem vimos, é efetivamente o dever de consumir. Ele redundando a ação do sujeito sobre o próprio sujeito, o que faz do dever não uma liberdade da consciência manifesta no uso público da razão, mas um imperativo externo sobre o ato de consumir. Esse dever é, assim, uma norma colocada inexoravelmente e que nos vem de uma exterioridade absoluta e imperativa.

O pensamento de Foucault, no campo da história, insistiu muito neste aspecto a respeito da sociedade moderna. A ideia mais comum e que se encontra difusa em todas as histórias que Foucault praticou pode ser resumida assim: a sociedade moderna é normativa porque normalizadora, o seu referencial de razão aparece como distintas formas de saberes repartidos em racionalidades normalizadoras que põem a si mesmas como critério de “verdade”, que põem a si mesmas enquanto particulares exercícios de poderes. Tudo se passa como se Foucault se apropriasse, portanto, do pensamento kantiano para mostrar, nas histórias que realizou, que nossa sociedade conseguiu fazer com que o dever não redundasse em liberdade, e que a representação jurídica do mundo público ocultou uma forma de ser do homem; uma sociedade que historicamente tornou indistinta os poderes e a norma que os constituem.

O consumo ético, ou o dever de consumir em geral, inventa, num só movimento, uma forma de dever sem liberdade e um sujeito conveniente ao imperativo de consumo. Quando consumimos não saímos para o presente para nele nos constituirmos como *um si mesmo*. A atitude de consumo está, parecem-nos, longe de ser uma atitude de liberdade, se por esse termo entendemos não apenas uma ação sobre os fatos, mas uma forma de modificar nosso presente pelo modo como adentramos esse presente. Portanto, o consumo ético está aqui, antes de tudo, problematizado enquanto o *dever de consumir*. Tal dever, quem sabe, seja a norma privilegiada que o nosso atual modo de ser encontrou para, outra vez, fabricar-nos como sujeitos assujeitados. Qual tipo de sujeição? Propriamente uma sujeição consumptiva de experiências que Sennett descreveu como consumidores de potência, isto é, de virtualidades as quais quase nunca desfrutamos do real benefício:

O comportamento desses consumidores é semelhante ao dos proprietários de carros esporte super velozes que praticamente só transitam no tráfego arrastado das cidades, ou dos donos das infames máquinas SUV [veículos utilitários] destinadas à navegação no deserto, mas na prática usadas sobretudo para levar os filhos para a escola e para casa. Todos esses são consumidores de potência (Sennett, 2006:140).

É bem verdade que não apresentamos respostas ao problema levantado, o que no mínimo seria temário. O que fizemos foi a análise desta experiência discursiva dita ética, de suas condições de existência como enunciado, na qual se percebe o claro desconhecimento constitutivo, no sentido nietzschiano, que temos de nós mesmos a respeito do dever de consumir. Este desconhecimento não é, no entanto, um passo em falso senão a organização mesma de um silêncio produtor: consumir eticamente pode ser apenas uma modalidade do consumo de potência.

Conclusão

Embora não possamos nos dedicar à análise do tema da politização do consumo, enquanto uma nova forma da ação política neste campo (Santos, 2014), seria bastante interessante verificar como o desconhecimento ético aqui analisado está implicado na base das análises mesmas que veem no sujeito de consumo a subjetivação de um novo sujeito ético por meio de um tipo de engajamento que faz parecer que este ator dispõe da gama de dados para agir politicamente. Por exemplo, Santos (2014) parece não possuir qualquer questionamento sobre que tipo de espaço público – questão basilar para quem arquiteta a ideia de um novo ator político – tem lugar em uma atitude individual como a do consumo. Basta que o indivíduo “leve em consideração” determinadas preocupações para o que o sentido histórico de reciprocidade política se efetive. Depois de enumerar as formas possíveis de engajamento político, Santos afirma:

O que se espera, em todos esses casos, é que o indivíduo leve em consideração os efeitos que uma compra pode ter, não apenas sobre si mesmo (responsabilidade), mas sobre a coletividade (reciprocidade), e é precisamente isso que vem sendo chamado de consumo ético (Santos, 2014:208, grifo nosso).

Formando um belo paradoxo, este sujeito seria novo, livre, responsável e recíproco desde que *para* consumir. Notemos que o campo do consumo é sempre ele um espaço intocável e formador mesmo da verdade ética de consumir, o que conforma o agir da conduta a um campo ilusório de escolhas. Justamente neste ponto está a possibilidade de obter uma perspectiva historicamente aprofundada sobre o dever de consumir e sobre o lugar destas novas atitudes *responsáveis* e *recíprocas*. Para que repensemos o enunciado ético de sustentabilidade é suas condutas éticas correlatas seria preciso investigar que regime de verificação é este que coloca o consumo ético como alternativa sempre possível ao sujeito que compra. Se observarmos o nascimento da experiência moderna do mercado, por exemplo, seremos forçados a perceber que ele foi tanto a instauração de um espaço de relações de mecanismos naturais quanto um lugar de verdade da formação de um preço adequado na compra/venda: “na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço etc., ele constitui um lugar de verificação, quero dizer, um lugar de verificabilidade/falseabilidade para a prática governamental” (Foucault, 2008:45). A perspectiva histórica que se abre para a reflexão é a de inquirir-se sobre o sentido das relações que o mercado mantém com a prática de uma atitude ética no consumo. Assim como o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural determinaram um lugar de verdade para a prática governamental no século XVIII, o mercado também não teria se oferecido como instância de verificação da conduta ética?

www.prometeica.com

Referências bibliográficas

- FONTENELLE, I. A. (2007). Consumo Ético: construção de um novo fazer político? In: *Revista Psicologia Política*, v. 6, pp. 1-21. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/rpp/seer/ojs/viewarticle.php?id=16&layout=html>. Acessado em 10/02/2015.
- FOUCAULT, M. (2001). “Qu’est-ce que les Lumières?”. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, pp. 1381-1397.
- FOUCAULT, M. (2002). *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2008). *Nascimento da biopolítica (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

- HARRISON, R.; NEWHOLD; T.; SHAW, Deirdre. (2005). *The Ethical Consumer*. London: Sage Publications.
- LUND, D. B. (2000). An empirical examination of marketing professional's ethical behavior in differing situations. *Journal of Business Ethics*, 24(4), pp. 331-342.
- NIETZSCHE, F. (1998). *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTOS, D. E. (2014). Sobre as possibilidades de ação política na esfera do consumo. *Psicologia & Sociedade*, 26(n.spe.), pp. 201-211.
- SENNET, R. (2006). *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record.

**MONTAGEM MNEMOSYNE, PAINÉIS DIDÁTICOS E CAVALETES DE VIDRO:
APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS**

*Mnemosyne Montage, Didactic Panels and Glass Easels:
Plausible Approaches*

Cristina Pontes Bonfiglioli
(USP, Brasil)

Resumo

Este ensaio apresenta a hipótese da relação entre o pensamento de Lina Bo Bardi e o de Aby Warburg em momentos específicos da produção intelectual de ambos: a organização inacabada do Atlas *Mnemosyne* de Warburg, e os Painéis Didáticos e cavaletes de vidro de Lina Bo Bardi. Aborda-se a coincidência do pensamento no que se refere à preocupação de ambos com o uso de imagens da cultura para produção de ambiências que promovessem o encontro com o novo, que incentivassem a rememoração de imaginários e que configurassem a arte como um conjunto de imagens constitutivas da cultura humana expressa diversamente por diferentes povos do mundo e não como uma cronologia que organiza o “progresso estético” da humanidade, baseando-se na erudição acerca do belo e do gosto, exclusiva de iniciados. Trata-se de aproximar dois pensadores do século XX a partir da visão não-estetizante da arte e da cultura que marcou seus trabalhos.

Palavras-chave: Aby Warburg | Lina Bo Bardi | pensamento por imagens | memória | imaginário | cultura.

Abstract

This essay presents the hypothesis of a relationship between the thought of Lina Bo Bardi and that of Aby Warburg at specific times of their intellectual production: the unfinished organization of the *Mnemosyne* Atlas by Warburg, and the Didactic Panels and glass easels by Lina Bo Bardi. The paper deals with the coincidence of thought regarding the concern of both intellectuals with the use of images of our culture for the production of ambiances that would promote the encounter with the new; encourage the remembrance of imaginary; and configure art as a set of constituent images of human culture which is expressed differently by different people of the world and which is not understood as a chronology that organizes the "aesthetic progress" of humanity, necessarily based on learning about beauty and taste, which is restricted to literate and experts. The idea is to put these two thinkers of the twentieth century into the perspective of the non-aesthetic vision of art and culture that characterized their work.

Keywords: Aby Warburg | Lina Bo Bardi | Thinking Through Images | Memory | Imaginary | Culture.

1. Introdução

Nesse adjetivo 'velho', usado ao invés de 'antigo', está toda a crise de nossa época: o cheiro de mofo da cultura abandonada a si mesma, do antigo não querido e não revivido, mas sim mumificado e esquecido.
–Lina Bo Bardi

Em decorrência do centenário do nascimento de Lina Bo Bardi (1914-1992), ocorrido em 05 de dezembro de 2014, o Museu da Casa Brasileira, instituição da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, organizou a exibição *Maneiras de Expor: a arquitetura expositiva de Lina Bo Bardi*, aberta à visitação entre 19 de agosto e 09 de novembro de 2014:

a exposição reuniu desenhos, cartazes e fotos originais de exposições realizadas por Lina Bo Bardi. A partir da pesquisa feita em documentos e fotografias foram construídos expositores em escala, montando ambientações que transformaram as salas do MCB em modelos de aproximação de mostras como “Caipiras, Capiaus: pau-a-pique”, além das pinacotecas do MASP 7 de Abril e MASP Av. Paulista, incluindo seis exemplares dos famosos cavaletes de vidro.

O público visitante teve o suporte de textos selecionados para conduzir a leitura das imagens e dos desenhos, com trechos das apresentações e anotações da própria Lina Bo Bardi, divulgados à época do lançamento de cada trabalho. A mostra, que teve curadoria do diretor técnico do MCB Giancarlo Latorraca, continha ainda cinco entrevistas em vídeo feitas com personagens que simbolizam a interação profissional com a arquiteta na realização de sua obra ou através dela. (Museu da Casa Brasileira, 2014, sem página.)

Assim, as salas e as videoentrevistas da exibição apresentavam ao público paulistano (FIG. 1), deste início de século XXI, o que foi a produção de Lina Bo Bardi no campo da museografia e da expografia, desde a constituição do MASP na Rua 7 de abril, em 1947, passando pela inauguração do MASP na Av. Paulista, em 1968, a execução e inauguração do SESC Fábrica Pompeia, entre 1977 e 1982, incluindo as exposições produzidas ali e no Solar do Unhão - o Museu de Arte Moderna da Bahia, entre 1963 e 1964, quando foi demitida do posto de diretora do Museu pelo governo militar.



Figura 1:

Ambientação do Museu da Casa Brasileira reproduzindo a Pinacoteca original do MASP, quando de sua inauguração em 1968 e os seis cavaletes de vidro remanescentes.

Fonte: Museu da Casa Brasileira.

As informações na exposição do Museu da Casa Brasileira destacavam com vigor o fato da atuação museográfica, expográfica e como arquiteta de Lina fugir totalmente da ideia, então bastante cristalizada na Europa, de entender um museu como monumento estético. Essa sua posição adivinha de uma crítica ácida ao predomínio do discurso estetizante na arte e na história da arte¹⁹.

19 Essa posição pode ser derivada de sua leitura de Croce e Gramsci, como sustenta RUBINO, 2009. Contudo,

Defendia, ao contrário, o acesso sem limites às imagens e à cultura:

As exposições eram justamente esse aspecto, assim, de mostrar a influência, a evolução da cultura em geral, global, (...) eles criavam a situação que envolvia no seu inconsciente cultural. Inconsciente cultural significa você viu isso, viveu isso, talvez tenha até vivido no Egito, século tanto, etc., tendo contato com Pitágoras... (...) se você tem uma relação com esses aspectos, ele volta no século que você está. Então, você cria (...) um inconsciente que você tem pela atividade que você... E o inconsciente que você tem, porque você já viu, já leu, já participou, de alguma maneira, você participou de tudo isso. Então, reativa sua consciência e sua percepção. Então você aí participa da criação. Essa atividade de participar da criação foi muito importante com Lina e com o Pietro. (...) Do jeito que a Lina fez, era uma exposição que exigia a participação do visitante. Então, ele ficava vendo um quadro e ele via que tinha uma possibilidade de atrás do quadro ter uma história que era sobre o quadro – o que significava o quadro, quem era o pintor, tudo isso etc. Então, essa consequência de integrar o homem dentro da cultura, não no sentido de simplesmente ser bonito, lindo de ver; no sentido de formação e de significado que tem essa cultura. Então esse significado foi muito importante para a Lina, para poder esclarecer todo esse tipo de cultura. (WOLLNER, 2014, p. 204).

A expografia de Lina produzia imagens gigantescas e mobilizava imaginários – os cristalizados e os que se abriam para o novo. A cena que construía em cada exposição convidava o visitante a costurar significações próprias, livres das amarras de uma interpretação previamente dada. Lina assumia a liberdade de sentido que suas exposições poderiam constituir. As expografias que invadiram o MASP – *Repastos: Exposição-documento* (1975), *A mão do povo brasileiro* (1969), *História em quadrinhos* (1970) – produziram um grande painel-panorama contendo diversas imagens (5 mil peças no caso de *A mão do povo brasileiro*) que preenchiam uma ambiência, provocando reações as mais diversas, como a do Adido militar brasileiro da Embaixada Italiana, que proibiu a abertura da mostra em Roma, apenas um dia antes da inauguração, alegando que estavam sendo expostas a pobreza e a miséria (ALMEIDA, 2014). Almeida (2014), ainda, acrescenta

[*Repastos*] era uma documentação antropológica da vida das tecedeiras, os costumes... Preto e branco, contrastes bem estourados, parecia fotografia de filme de Glauber Rocha. Sem concessão. (...) dava a impressão de que era um grupo de antropólogos que tinha feito, e não uma arquiteta. Tinha esse caráter sério que só a antropologia sabe trazer, uma visão de totalidade de uma cultura. (ALMEIDA, 2014, p. 206)

Vem daí a forte sensação de que um tangenciamento entre o pensamento iconológico de Lina Bo Bardi e o de Aby Warburg (1966-1929) pudesse nos conduzir a uma nova maneira de pensar a obra de Lina Bo Bardi aproximando-a da crítica visual proposta por Warburg, tomando, em especial, suas criações expográficas e museográficas, uma vez que a arquiteta parece ter construído com suas exposições uma crítica visual às tradições artísticas de interpretação da arte e da obra de arte.

Para fins deste ensaio, escolhemos duas produções específicas de Lina: as exposições didáticas, desenvolvidas para o MASP 7 Abril, e os cavaletes de vidro, pensados para o MASP Av. Paulista. Entendemos que ambos os procedimentos de exibição confluem no sentido de buscar apresentar imagens ao público como relações entre formas culturais - que poderiam ser tomadas como *Pathosformeln* warburgiana - e não como progressões racionais do gênio humano que se volta à elaboração de expressões artísticas, sejam elas pinturas, esculturas, cerâmicas, desenhos, gravuras, tapeçarias. Nosso intento é esboçar uma aproximação entre os modos de pensar de ambos – Bo Bardi e Warburg, procurando centrar a comparação na proposta compositiva/expositiva deles, uma vez que de certo modo, o trabalho de ambos se configurava como um estudo iconológico da cultura, ainda que no caso de Lina houvesse um interesse particular pela cultura popular brasileira.

tentaremos uma outra via de interpretação, como será visto adiante.

2. O pensamento por imagens de Aby Warburg: a montagem *Mnemosyne*

Desenvolvido entre 1924 e 1929 por Aby Warburg, logo após seu retorno de Kreuzlingen²⁰, o Atlas *Mnemosyne*²¹ é, como toda a obra de Warburg, fonte de intensos debates na História e da Filosofia da Arte, mas também na Antropologia e Arqueologia da Imagem, que seriam, de fato, os campos de investigação nos quais sua impressionante pesquisa encontra melhor acolhida.

Alves (2005) destaca que

Warburg rompeu com a noção de que telas constituíam totalidades fechadas sobre si mesmas em estado de perfeição. Ele evidencia nelas a presença não apenas dos rostos mundanos, mas também de elementos de religiões pagãs contrapondo-se à ideia de uma manifestação religiosa pura, chegando, através das rupturas, às contradições da cultura e do pensamento sobre a arte e a civilização ocidental. (ALVES, 2005, p. 10).

A montagem *Mnemosyne* era uma experiência por meio da qual Warburg procurava “formar quadros com fotografias” (DIDI-HUBERMANN, 2013, p.383). Tais fotografias eram extraídas da própria coleção de imagens reunida na *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (FIG. 2) Em sua disposição final, a montagem consistia de “grandes telas de tecido preto esticadas sobre chassis – com a dimensão de um metro e meio por dois – nas quais se podia reunir as fotografias, fixando-as por meio de pequenos prendedores, fáceis de manipular.” (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 383)

Costuma-se contar que Fritz Saxl tivera a ideia de dispor em conjunto algumas fotografias que forneciam um “resumo em imagens” de certos temas estudados por seu mestre: tratava-se de dispor um lembrete para que a pesquisa warburguiana pudesse renascer de suas cinzas, ou melhor, de seu naufrágio na loucura. A ideia de um atlas, no pensamento de Warburg, remontava a 1905. Em 1924, porém, houve algo a mais, algo como um *raptus*: de repente, revelou-se uma forma que a seu ver, não era apenas um “resumo em imagens”, mas um *pensamento por imagens*. Não apenas um “lembrete”, mas uma memória no trabalho. Em outras palavras, a memória como tal, a memória “viva”. Daí surgiu o nome próprio que a iniciativa inteira viria a assumir: *Mnemosyne*, personificação clássica da memória, mãe das nove Musas e, suspeitamos, vagamente aparentada com a *Ninfa*. (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 383)



Figura 2:

Montagem *Mnemosyne* na Biblioteca do Instituto Warburg, em Hamburgo, durante exposição Ovídio, em 1927.

Fonte: Arquivo do Instituto Warburg.

O Atlas tem importância vital para se entender o pensamento de Warburg, pois, além de se tratar de um trabalho que almejava realizar desde 1905, configura-se como o ponto emblemático de sua produção, uma vez que foi a forma como encontrou para expor todo o seu pensamento pregresso. A

20 Entre 1921 e 1924, Warburg viveu na Clínica Neurológica de Ludwig Binswanger, em Kreuzlingen. ALVES (2005, p. 8) lembra que “O ambiente na clínica, no entanto, não representava para ele um grande deslocamento de sua posição intelectual ou de classe. Entre os internos daquela época encontravam-se o dançarino Nijinsky, o artista expressionista Ernst Ludwig Kirchner, o químico e industrial Adolf Werner, o poeta Leonard Frank e a feminista Bertha Pappenheim (Koerner, 2003, p. 15). A platéia [à qual apresentou seu trabalho de investigação como forma de provar a recuperação de sua lucidez], cujos nomes não se pôde recuperar, provavelmente tinha uma capacidade de ouvir as palavras de Warburg e seu conteúdo maior do que o comum.”

21 É possível visitar uma versão online do Atlas organizada pela Cornell University: <http://warburg.library.cornell.edu/>

montagem *Mnemosyne* era um modo de desdobrar seu pensamento em todos os sentidos, a fim de descobrir possibilidades ainda não concebidas, mais do que dedicar-se a recapitular e concluir sua obra (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 387).

Diz-se que Warburg fez escola, no sentido de ter criado um núcleo de pesquisas a partir do qual vários alunos foram formados com base em suas ideias. Há registros de que a chamada “Escola de Warburg” ganhou força na crítica de arte italiana no pós-guerra devido ao trabalho de Eugenio Battisti (1924-1989), que fez uso de contribuições de campos do conhecimento estrangeiros à tradição da crítica de arte, como a fábula, o folclore e a história das religiões (DAL CANTON, 2007, p. 100). Isso poderia indicar, talvez, um dos caminhos possíveis para pensar a coincidência de pensamento entre Lina e Aby, ainda que, de fato, Pietro Maria Bardi (1900-1999) tenha tido papel crucial como interlocutor de Lina no que se refere à crítica que ele mesmo fazia aos métodos museográficos e expográficos tradicionais (eurocêtricos), defendendo a ousadia modernista da Itália do pós-guerra, como a de Franco Albini (1905- 1977) para o projeto de restauro e organização do Palazzo Bianco (CANAS, 2014, p. 7).²² Contudo, quando se usa o termo “Escola de Warburg” é mais aos seus seguidores que o termo costuma se referir e não ao pensamento próprio de Warburg:

A relevância desta “Escola” no contexto da disciplina História da Arte foi, no entanto, em parte a responsável pelo desconhecimento que se instalou, durante muitas décadas, em torno das pesquisas e verdadeiros objetivos de Aby Warburg, após a sua morte em 1929. Com o passar do tempo, o nome de Warburg foi sendo identificado com aquele de seus sucessores, e em especial com os métodos da iconologia de Panofsky, que, no entanto, eram bastante diferentes dos métodos por ele defendidos. Como diz Diers²³, enquanto Panofsky e seus sucessores preocupavam-se cada vez mais, numa performance erudita, com a decifração do significado do conteúdo representado em uma determinada imagem, eles paulatinamente também se afastavam das preocupações centrais de Aby Warburg, que, antes de tudo, voltava-se para questões de psicologia da imagem, isto é, para investigações a respeito das formas assumidas pelas imagens e das *razões* que determinam suas transformações no tempo. Neste processo, a iconologia, enquanto ciência da imagem, pode ser absorvida com facilidade no espectro maior das metodologias tradicionais da história da arte, perdendo o caráter eminentemente crítico e, por assim dizer, subversivo inerente às concepções de Warburg. (DE MATTOS, 2006, p. 221).

O interesse similar ao de Warburg pelo folclore (um tipo de paganismo ou misticismo), pelas religiões e, ainda, pela constituição de uma cultura popular legitimamente brasileira, isto é, que não fosse dependente de uma ordem estética pré-estabelecida, é percebido também em Lina por meio de seus escritos:

A arquitetura contemporânea brasileira não provém da arquitetura dos Jesuítas, mas do “pau a pique” do homem solitário, que trabalhosa e cortara os galhos da floresta; provém da casa do “seringueiro”, com seu soalho de troncos e o telhado de capim; é aludida, também ressonante, mas possui, em sua resolução furiosa de fazer, uma soberbia e uma poesia, que são a soberbia e a poesia do homem do sertão, que não conhece as grandes cidades da civilização e os museus, que não possui a herança de milênios, mas suas realizações - cuja concretização foi somente possível por esta sua soberbia esquiva - fazem deter o homem que vem de países de cultura antiga. (Bo Bardi, 1951 *In* RUBINO e GRINOVER, 2009, p. 72).

Tal afirmação aponta para uma poesia cuja herança não é racional, não é iluminista, mas uma poesia que nos habita e que remonta uma ancestralidade bem mais remota, quiçá vinculada ao primitivismo anterior ao dos índios que aqui habitavam em 1500 e ao que Warburg nomeava de

22 De acordo com DE OLIVEIRA (2006, sem página), “a concepção arquitetônica e museográfica de Lina Bo Bardi para o Masp não é absolutamente isolada. Experiências similares foram realizadas desde os anos trinta na Itália por Franco Albini ou por Edoardo Persico. Antes disso, em 1924, Frederick Kiesler já havia inaugurado em Viena, com seu “spatial exhibition method”, uma nova forma de agenciar o espaço que promovia a relação entre os diferentes objetos nele expostos indo em contra ao isolamento da obra de arte até então instituído pelas formas de exposições. Todos estes arquitetos buscavam, exatamente como o faz Lina Bo Bardi, criar com seus sistemas expositivos, um ambiente ou uma “atmosfera” de aproximação tanto entre as obras expostas como entre o visitante e a obra de arte.”.

23 DIERS, Michael; Thomas Girst; Dorothea von Moltke, Warburg and the Warbugian Tradition of Cultural History. In: New German Critique, n. 65 (Spring - Summer, 1995). p. 59 – 73. Referência da citação.

Formações do *páthos* [*Pathosformeln*]²⁴, capazes de unir a história humana como uma história global da cultura, e não mais como uma história das civilizações ou uma história da arte – seja ela a arte da pintura, do desenho, da escultura ou da arquitetura.

Como lembra ALVES (2005),

está bastante claro, a partir de Warburg, que a idéia de uma explicação puramente interna para o sentido das obras de arte é insuficiente. Ele recusa a existência no homem de uma faculdade que o torne capaz de julgar o belo, seja esse julgamento anterior ou posterior à obra, mais ainda de que esse julgamento seja universal, por qualquer processo que isso se realize. Esse julgamento é condicionado por um contexto histórico determinado. (ALVES, 2005, p. 6)

Poderíamos pensar Lina como colaboradora inconsciente do projeto warburguiano de fundar uma história da arte compreendida como antropologia ou como *Kulturwissenschaft*? Poderíamos alinhá-la aos que, como Warburg, lutaram para se opor a todas as ortodoxias vigentes? É possível afirmar que Lina, tal como Warburg, considerava as obras de arte como o produto estilístico de um emaranhamento com a dinâmica da própria vida? Teria Lina colocado em prática “um protocolo experimental concebido para expor em conjunto visualmente as intrincações e as polaridades da *Nachleben der Antike*”? (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 399). É este exercício que procuraremos realizar a seguir.

3. Painéis didáticos: expografia como montagem

Os painéis didáticos constituíram um modo de organizar uma introdução geral ao conhecimento da cultura por meio da exibição de conjuntos de imagens dispostos em grandes painéis (1,20 x 1,20 m) de estrutura de madeira, alumínio e vidro (FIG. 3). As pranchas contendo imagens fotográficas de diversos objetos – cerâmicas, esculturas, construções, desenhos, gravuras (FIG. 4) – tinham por objetivo introduzir o visitante do MASP 7 de Abril às formas artísticas, situadas num contexto histórico, mas sem determinar um roteiro ou uma interpretação desse mesmo contexto. É nesse sentido que os painéis didáticos constituíram o que Lina chamava de Exposições Didáticas:

Estas exposições periódicas têm um sentido museológico diferente: não pretendem ser uma apresentação de objetos “antigos”, mas uma reunião de um conjunto orgânico de formas variáveis, criadas por civilizações diferentes ou originárias simplesmente de circunstâncias casuais, mostrando a variabilidade da fantasia humana na criação e na modificação dos materiais dentro de um impulso renovador incessante. (Bo Bardi, 1947 *apud* LATORRACA, 2014, p. 115).



Figura 3:

Painéis Didáticos/Exposição Didática. MASP 7 de Abril. 1947-1951.

Fonte: Acervo Biblioteca MASP.

24 Segundo DE MATTOS (2006), Warburg passaria a usar o conceito de *Pathosformeln* a partir de 1905 para explicar sua concepção de transmissão de uma memória coletiva através de imagens. Esse modelo expandiria-se nos anos seguintes, tornando-se cada vez mais universal, até encontrar uma formulação definitiva no último projeto inacabado de Warburg, seu *Bilderatlas Mnemosyne* (Mapa de imagens da memória ou simplesmente Atlas *Mnemosyne*).

Para Latorraca (2014), tal inovação expositiva evidencia mais o viés político-pedagógico da ação de Lina, que via no museu uma função social relevante, do que aspectos importantes de sua poética ou mesmo de uma estratégia de visualidade com base na substituição periódica das imagens fotográficas, voltada a propiciar uma nova recombinação de possibilidades imagéticas para os visitantes, produzindo movimento:

Sintonizado à proposta de museu-escola, “destruidor” da atmosfera sagrada dos museus tradicionais, o MASP 7 de abril inaugurou, junto à primeira apresentação de seu acervo, a exposição didática, mostra de longa duração que deveria ser renovada a cada seis meses: 84 painéis de conteúdo pedagógico destinados à apresentação inédita de uma “síntese do panorama histórico das artes” através de documentos fotográficos comentados. (LATORRACA, 2014, p. 26)



Figura 4:

Exposição Didática. MASP 7 de abril.

Fonte: Acervo Biblioteca MASP.

RETTMANN (2011) explica que

As Exposições Didáticas eram formadas por uma sucessão de mais de oitenta painéis com imagens e textos, que ofereciam panoramas comentados de história da arte. Procuravam compor uma narrativa com um sentido educativo e aberto, que oferecesse uma ideia geral das manifestações artísticas ao longo da história humana, abarcando expressões de diversas origens no espaço e no tempo.

A experiência das Exposições Didáticas marcou o momento da fundação do Museu, em que a instituição se propôs a organizar e sistematizar de maneira clara a sua compreensão sobre a arte. A grande narrativa composta pelo MASP se construiu sobre uma vontade de abarcar a história da humanidade como um todo, mostrando a arte como um dado eternamente presente na vida humana. Constituía um filtro com critério rigoroso, mas aberto e humano, que não propunha um sentido evolucionista, unívoco e fechado.

As Exposições Didáticas funcionavam em conjunto com a Vitrine das Formas, que, situada na mesma sala, dispunha objetos produzidos ao longo da história humana independentemente de um critério cronológico. Além de exemplificar concretamente o conteúdo da parte gráfica, esse arranjo aprofundava o questionamento acerca do conceito de arte. (RETTMANN, 2011, sem página.)

Parece haver, assim, uma correspondência entre a proposta das Exposições Didáticas desenvolvidas por Lina para o MASP 7 de abril e a lógica que inspirou Warburg na construção de seu Atlas *Mnemosyne*, especialmente levando em conta que pouco mais de três décadas separam as duas produções.



Figura 5: Painéis Didáticos - MASP 7 de Abril. Fonte: Acervo Biblioteca MASP.

Da mesma maneira que Didi-Hubermann (2013) descreve os painéis de *Mnemosyne*, poderíamos dizer que também os painéis didáticos de Lina “formam quadros com fotografias, no duplo sentido abarcado pela palavra quadro”: no sentido *pictórico* e no sentido *combinatório*. O primeiro refere-se à estrutura de suporte de cada painel, que sustenta um conjunto imagético bastante diversificado, “tanto em seus temas, quanto em sua cronologia” (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 383). O segundo refere-se à constituição de uma série que pode ser reordenada infinitamente, criando novos conjuntos de imagens, mas sempre relacionado-as entre si.

Parece, então, que Lina expõe a questão da sobrevivência das imagens na cultura mundial (e, às vezes, também na cultura brasileira), tão cara à Warburg, na superfície do dia a dia das imagens corriqueiras, publicitárias, midiáticas, trazendo à tona a materialidade do universo artístico, – seja pela fotografia, seja pelas pinturas, pequenas esculturas e cerâmicas (como as que organiza na *Vitrine das Formas*) - , a memória de uma cultura que se faz desde as cavernas e que continua fazendo-se: o humano manifestando-se figurativamente e marcando a existência de vários tempos. A repetição de certas formas independe do tempo histórico em que foram geradas – parece ser novamente a vinculação antropológica e arquetípica que se destacava nessa montagem especial.

4. Os cavaletes de vidro

A imagem fotográfica (FIG. 6) que registra o salão da pinacoteca do MASP na Av. Paulista em sua inauguração, em 1968, parece a representação de um dos painéis de Warburg em terceira dimensão ou dos próprios Painéis Didáticos propostos por Lina para o MASP 7 de Abril, vistos em perspectiva. A ilusão de ótica produzida remete a uma forma de pensamento – o pensar por imagens que se movimentam:



Figura 6:

A Pinacoteca do MASP em sua inauguração. 1968.

Fonte: Acervo Instituto Lina Bo e P.M. Bardi.

Nesta imensa caixa de luz os quadros de diferentes épocas e estilos fluíam sem nenhuma espécie de sistematização. Eles eram apresentados sobre painéis de vidro transparentes apoiados em uma base cúbica de concreto. Para Lina Bo, os quadros deveriam "retornar ao ar", isto é, ao cavalete, ao momento em que eles ainda estavam sendo pintados. Com esta atitude promovia uma dupla subversão da ideia de progresso, seja porque introduzia a noção de reversibilidade do tempo, seja porque, com ela, restabelecia o momento criativo, de quando o quadro ainda se encontrava cara a cara e em pleno diálogo com o pintor. A ideia, aqui, é de paralisar o tempo naquele instante ativo para repropô-lo ao visitante, que com a sua presença voltará a dialogar e dar vida ao quadro. Suspensos nos cavaletes de vidro, os quadros deixavam as paredes para virem procurar a companhia do público. Eles se misturavam ao público e, por transparência, víamos uma fusão e superposição de acontecimentos. Aqui, quadros e visitantes estavam liberados de todas as balizas de épocas e leituras pré-definidas. (DE OLIVEIRA, 2006, sem página).

Liberdade de escolha, de percurso, de combinatória de imagens (FIG. 7). No Atlas *Mnemosyne*, que permanecia na sala de leitura da biblioteca que criara, Warburg podia substituir imagens presas aos painéis de tecido de acordo com novas relações que construía, produzindo assim, novas montagens, novas exposições. A mesma intenção é verificada na expografia projetada originalmente para a pinacoteca do MASP Av. Paulista. Tal flexibilidade mantinha-se fiel à "compreensão de que o programa de um museu é inevitavelmente variável pelo constante acréscimo nas coleções e pelo emprego de novas técnicas e formas expositivas" (CANAS, 2014, p.7). O "retirar e colocar imagens" nos painéis de *Mnemosyne* pode também corresponder ao "retirar e colocar quadros" na pinacoteca do MASP Av. Paulista, tal qual fora projetada originalmente.

Quanto ao papel do museu, Lina revela ainda uma poética voltada para a possibilidade de fazer dele um espaço que evidencie o objetivo de

formar uma atmosfera, uma conduta apta a criar no visitante a forma mental adaptada à compreensão da obra de arte, e nesse sentido não se faz distinção entre a obra antiga e uma obra de arte moderna. No mesmo objetivo a obra de arte não é localizada segundo um critério cronológico, mas apresentada quase propositadamente no sentido de produzir um choque que desperte reações de curiosidade e de investigação. (BO BARDI, 1950 *apud* ANELLI, 2009).

Assim como para Warburg "o simples protocolo técnico dos pequenos prendedores" de imagens em seus grandes painéis de tecido preto permitia deixar às imagens sua mobilidade e nunca terminar o jogo de permutas entre posições e combinações, constituindo uma "renúncia a fixar as imagens", uma "refutação de qualquer síntese, de qualquer estado definitivo" (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 389), os cavaletes de vidro parecem igualmente constituir-se como possibilidades de "incessante deslocamento combinatório das imagens", com o diferencial de que o piso da pinacoteca inteira corresponderia a um gigantesco painel e cada cavalete a uma imagem a ser recombinada, no jogo de posições possíveis do grande salão.



Figura 7:

Quadros misturando-se ao público, gerando novas visualidades, como pretendia Lina Bo Bardi. MASP Av. Paulista. 1968.

Fonte: Acervo Instituto Moreira Salles.

Na montagem *Mnemosyne* a unidade cromática é dada pelo "claro-escuro formado pela reunião de todas as fotografias, quando vista de longe." (DIDI-HUBERMANN, 2013, p. 384). Na pinacoteca do

MASP Av. Paulista, a unidade cromática era dada pela transparência.

Reinaugurado²⁵, o espaço de exibição da pinacoteca do MASP é atravessado pela luz externa que invade e preenche o ambiente, produzindo uma atmosfera na qual os cavaletes de vidro parecem árvores translúcidas compondo uma floresta de imagens suspensas pela qual se caminha, apresentando a produção artística enquanto cultura da imagem e não enquanto uma ordem estética que determina o que é belo e o que deve ser exposto.

ANELLI (2009) destaca que

A montagem das exposições pretendia que o repentino contato com vários séculos de arte europeia, apresentada aqui pela primeira vez em grande escala, gerasse um novo olhar, contribuindo para o surgimento de uma nova cultura. Permitia-se ao “espectador a observação pura e desprevenida”, sem preconceitos que destaquem esta ou aquela obra de arte, evitando a reprodução automática dos valores sedimentados na Europa ao longo de séculos. Afastam-se as ordens cronológicas e a hierarquia entre obras de maior e menor valor. *Ocultam-se as etiquetas para permitir o julgamento espontâneo de um olho inculto, sem vícios.* Sem distanciar-se da cultura erudita, Lina Bo manifesta seu interesse pelo primitivo e popular, entendido como fonte pura de um novo começo. (ANELLI, 2009, p. 102; grifo nosso)

Desse modo, ao adentrar o salão da pinacoteca, cuja entrada é, ainda, lateral em relação à Av. Paulista, mas era frontal em relação à disposição dos cavaletes de vidro (FIG. 8), o visitante tinha a impressão de mergulhar em um painel em terceira dimensão: da visão de superfície do imenso plano que a pinacoteca exibia, era possível encontrar sua profundidade, navegar visualmente por entre quadros e formas, em um verdadeiro mar de imagens flutuantes:

A obra de arte não se oferece ao espectador como representação mas como presença, daí o estranhamento que se sente ao estar em meio a estes quadros: "Como posso me movimentar entre tantos cavaletes?" (16)²⁶. Diante desses cavaletes de vidro qualquer um sente-se obrigado a confrontar o passado e o presente, a ver os quadros, a escutá-los e a recriá-los. E esta noção de presença tem pouco que ver com a de espetáculo, que vincula o espectador a contemplar obediente, automática e passivamente o que lhe é exposto diante dos olhos. O presente vivo contrapõe-se a este modelo de presente agora convertido em uma pausa inconsistente e desvitalizada. (DE OLIVEIRA, 2006, sem página)



Figura 8:

Cavaletes de vidro, projetados por Lina Bo Bardi, para exposição no Museu de Arte de São Paulo, 1968.

Crédito: Hans Gunter Flieg/Acervo Instituto Moreira Salles.

5. Lina e Aby: das formas das imagens à forma de pensamento

²⁵ A coleção do MASP Av. Paulista voltou aos cavaletes de cristal de Lina Bo Bardi em dezembro de 2015. Informações disponíveis em: http://masp.art.br/masp2010/exposicoes_integra.php?id=255&periodo_menu=breve Acesso em 18 Jan. 2016.

²⁶ PAVÃO, Jadyr. "MASP rejeita tombamento de cavaletes" in: Valor. São Paulo, 04 fev. 2000. Nota da citação.

A arquitetura e seus anseios são formas de produzir e de valorizar a cultura de um país, de um presente social, histórico e político. Lina fez mais do que isso. Ao produzir um conjunto de exposições, textos, croquis, projetos e obras arquitetônicas, caracterizou seu modo de pensar as imagens na cultura, tendo em vista não apenas um certo tipo de arquitetura, um certo tipo de atuação do arquiteto, mas especialmente, uma certa maneira de apresentar a cultura enquanto constituída por imagens, por produções imagéticas. Seu modo de atuar em relação a essas imagens parece constituir, por sua vez, uma crença num certo tipo de existência, de engajamento e de poética que orientam a experiência estética.

Alves (2005) explica que para Warburg

Há uma recusa em proceder uma passagem direta dos testemunhos de qualquer tipo à obra de arte. Isto é, mesmo que um autor declare sua interpretação daquilo que produziu, não necessariamente suas palavras devem ser tomadas como definitivas ou mesmo totalmente explicativas do sentido dessa mesma obra. Não se trata obviamente de mentira ou falta de capacidade, mas de ausência de domínio absoluto sobre o sentido do que foi produzido. Ou seja, *nenhum autor é totalmente consciente das referências que mobiliza ao produzir uma imagem qualquer.* (ALVES, 2007, p. 6; grifo nosso)

A preocupação de Lina com a colonização de imaginários está mais voltada para o combate de imposição de valores culturais ditos, na época, modernos, mas que pretendiam se sobrepôr à vontade popular, no que tange à sua participação direta nos processos de decisão de ocupação do espaço urbano – fosse esta ocupação traduzida em museus ou em habitação popular. É a esse resgate de formas culturais populares que se pode também aproximar a *Pathosformel* warburguiana, inclusive no sentido de uma negação das mesmas. Naquele momento em que Lina atuava, a elite burguesa que se constituía nas novas metrópoles brasileiras queria associar-se culturalmente às elites europeias e negar as raízes sertanejas, florestais e do candomblé que constituíam (que constituem), também, a cultura brasileira. Ainda que vinculada a abordagens de transformação político-social, tal operação de negação de formações (ou de fórmulas) do *Páthos* parece ser também um aspecto interessante nos estudos de antropologia e arqueologia das imagens fundamentados no pensamento warburguiano.

É com esse mesmo enfoque que percebemos a produção expográfica e museográfica de Lina Bo Bardi: como uma visão holística da arquitetura entendida como arte viva, presente, intrinsecamente ligada à história de um povo, com suas origens florestais, sertanejas, rurais, nas quais a imagem do belo e da beleza nada tem a ver com estilos racionais, mas com a praticidade da vida simples, baseada no necessário. Essa abordagem parece mostrar também a importância da relação homem-natureza, aspecto central nas reflexões que mobilizam o fazer artístico em geral, mas também dessa arte chamada arquitetura: “o arquiteto é um operário qualificado que conhece o seu ofício não só prática, como teórica e historicamente, e tem precisa consciência que a sua humanidade não é fim em si mesma, mas se compõe, além da própria individualidade, dos outros homens e da natureza.” (Bo Bardi, 1958 *In* RUBINO e GRINOVER, 2009, p. 84)

É também nesse sentido que, para Lina destacar a função primordial da arquitetura como fazer artístico multifacetado e historicamente situado, o processo de execução de seus trabalhos dá-se pela crítica da arquitetura mesma. Vem daí sua aversão aos processos tradicionais de exibição de arte, de construção de museus, de criação de ambientes estéreis para a imaginação, que não inspiram nem colocam a cultura e suas imagens em movimento.

Assim, a hipótese acerca do tangenciamento do pensamento de Bo Bardi e Warburg parece plausível uma vez que, da mesma maneira que o Atlas *Mnemosyne*, os painéis didáticos de Lina Bo Bardi parecem caracterizar-se por “menos ilustrar uma interpretação preexistente sobre a transmissão das imagens do que oferece[r] uma matriz visual para multiplicar as possíveis ordens de interpretação” (DIDI-HUBERMANN, 2013, p.392). De modo similar, a montagem original da pinacoteca do MASP Av. Paulista também parece ter sido “uma coleção de imagens desprovida de

guia, desprovida de legendas” que “nos aparece visualmente, antes de qualquer esquema explicativo, de qualquer determinação histórica” (Idem).

Pensamos que essa aproximação pode contribuir para interpretações acerca de uma história da arte brasileira, mas também de uma arqueologia das imagens relacionadas às manifestações culturais do povo brasileiro, inserido na história da cultura global.

Por isso, alguns trabalhos de expografia e museografia de Lina Bo Bardi podem ser aproximados à proposta warburguiana não-estetizante de pensar e apresentar a cultura como conjunto de imagens da produção humana e não como ordem lógica de movimentos artísticos, que se volta exclusivamente para a discussão erudita do belo e do gosto, restrita aos letrados iniciados. Pois, como disse Lina,

O tempo é uma espiral. A beleza em si não existe. Existe por um período histórico, depois muda o gosto, depois vira bonito de novo. Eu procurei apenas no Museu de Arte de São Paulo tomar algumas posições. Não procurei a beleza, procurei a liberdade. Os intelectuais não gostam, o povo gostou: “Sabe quem fez isso? Foi uma mulher!!...” (BO BARDI, 1968 *In* FERRAZ e FERRAZ, 1992, p. 14).

www.prometeica.com

6. Referências Bibliográficas

ALVES, Caleb Faria. A imagem depois do ritual da serpente. *XXIX ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*. GT 10 Imagens e Sentidos: a produção de conhecimento nas ciências sociais. 25 a 29 de outubro de 2005, Caxambu, MG. Outubro de 2005. Disponível em:

http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3710&Itemid=318 Acesso em: 10 Jan. 2015.

ANELLI, Renato Luiz Sobral. Gosto moderno: o design da exposição e a exposição do design. *ARQTEXTO* 14. Junho, 2009. p. 92-109. Disponível em:

http://www.ufrgs.br/propar/publicacoes/ARQtextos/pdfs_revista_14/04_RA_gosto%20moderno_070210.pdf Acesso em: 17 Nov. 2014.

ALMEIDA, Edmar de. *Repassos e A mão do povo brasileiro*. Transcrição de vídeoentrevista. In: LATARROCA, Giancarlo (org.). *Maneiras de expor: arquitetura expositiva de Lina Bo Bardi*. São Paulo: [s.n.] 2014. 236p. Catálogo de Exposição. 19 Ago.a 09 Nov. 2014. Museu da Casa Brasileira. p. 206-207.

BO BARDI, Lina. Museu de Arte de São Paulo. [1968] In: FERRAZ, Marcelo Carvalho e FERRAZ, Isa Greenspan. (eds.) *Museu de Arte de São Paulo*. Editora Blau: São Paulo, 1997. p. 4-14.

_____. Bela criança. [1951] In: RUBINO, Silvana e GRINOVER, Marina. *Lina por escrito*. Textos escolhidos de Lina Bo Bardi. São Paulo: Cosac Naiy, 2009. p. 70-73.

_____. Museu de Arte de São Paulo - Função Social dos Museus. Habitat 1 (1950): 17. *Apud* ANELLI, Renato Luiz Sobral. Gosto moderno: o design da exposição e a exposição do design. *ARQTEXTO* 14. Junho, 2009. p. 92-109. Disponível em: http://www.ufrgs.br/propar/publicacoes/ARQtextos/pdfs_revista_14/04_RA_gosto%20moderno_070210.pdf Acesso em: 17 Nov. 2014.

CANAS, Adriano Tomitão. Lina Bo Bardi e a Museografia para o Masp - Sete de Abril. In: *4º Seminário Internacional Museografia e Arquitetura de Museus – Museologia e Patrimônio*. Rio de Janeiro: 29, 30 e 31 de outubro de 2014. Disponível em: <http://arquimuseus.arq.br/seminario2014/transferencias/ lina bo bardi/ lina bo bardi-adriano canas.pdf> Acesso em: 18 Jan. 2015

Cornell University Library. *Atlas Mnemosyne*. Meanderings through Aby Warburg's Atlas. Disponível em: <http://warburg.library.cornell.edu/> Acesso em: 10 Jun. 2016.

DAL CANTON, Giuseppina. Art Criticism. In: MARRONE, Gaetana e PUPPA, Paolo (eds.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. Routledge, 2007. p. 98-103. Disponível em: http://www.amazon.com/Encyclopedia-Italian-Literary-Studies-Gaetana/dp/1579583903#reader_1579583903 Acesso em: 18 Jan. 2015.

DE MATTOS, Claudia Valadão. Arquivos da memória - Aby Warburg, a história da arte e a arte contemporânea In: *Atas do II Encontro de História da Arte*. Teoria e História da Arte: Abordagens Metodológicas. IFCH, UNICAMP, Campinas, Mar. 2006. Disponível em: <http://www.unicamp.br/chaa/eha/atas/2006/DE%20MATTOS,%20Claudia%20Valladao%20-%20IIIEHA.pdf> Acesso em: 10 Jan. 2015. p. 221-228.

DE OLIVEIRA, Olivia. A depredação material e espiritual da obra de Lina Bo Bardi. *Arquitextos*. 068.01 ano 06, jan. 2006. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/06.068/387> Acesso em: 18 Nov. 2014. ISSN 1809-6298

DIDI-HUBERMANN, Georges. *A imagem sobrevivente*. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

KOERNER, Joseph Leo. Introduction. In.: WARBURG, Aby. *Le Rituel du Serpent*. Paris, Macula, 2003, p. 9-54 *Apud* ALVES, Caleb Faria. A imagem depois do ritual da serpente. XXIX *ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*. GT 10 Imagens e Sentidos: a produção de conhecimento nas ciências sociais. 25 a 29 de outubro de 2005, Caxambu, MG. Outubro de 2005.

LATARROCA, Giancarlo (org.). *Maneiras de expor*: arquitetura expositiva de Lina Bo Bardi. São Paulo: [s.n.] 2014. 236p. Catálogo de Exposição. 19 Ago. a 09 Nov. 2014. Museu da Casa Brasileira.

MASP – Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. *Acervo em Transformação*. A Coleção do MASP de volta aos cavaletes de cristal de Lina Bo Bardi. Press Release/Divulgação. Dez. 2015. Disponível em: http://masp.art.br/masp2010/exposicoes_integra.php?id=255&periodo_menu=breve Acesso em 18 Jan. 2016

MCB - Museu da Casa Brasileira. Lançamento do livro *Maneiras de expor*: arquitetura expositiva de Lina Bo Bardi. Press Release/Divulgação. 25 Nov. 2014. Disponível em: <http://www.mcb.org.br/pt-BR/programacao/lancamentos/livro-maneiras-de-expor-arquitetura-expositiva-de-lina-bo-bardi> Acesso em: 10 jan. 2015.

RETTMANN, Julia. Unidades das artes: exposições didáticas no MASP. Trabalho de Conclusão de Disciplina (História da Arquitetura e Estética do Projeto). FAU-USP, São Paulo, SP. 2011. Disponível em: http://www.fau.usp.br/disciplinas/tfg/tfg_online/tr/112/a037.html Acesso em: 10 Jan. 2015.

RUBINO, Silvana. A escrita de uma arquiteta. In: RUBINO, Silvana e GRINOVER, Marina. *Lina por escrito*. Textos escolhidos de Lina Bo Bardi. São Paulo: Cosac Naiy, 2009. p. 19-39.

WARBURG, Aby. *Atlas Mnemosyne*. Madrid, Akal, 2010.

WOLLNER, Alexandre. MASP 7 de Abril. Transcrição de vídeoentrevista. In: LATARROCA, Giancarlo (org.). *Maneiras de expor*: arquitetura expositiva de Lina Bo Bardi. São Paulo: [s.n.] 2014. 236p. Catálogo de Exposição. 19 Ago. a 09 Nov. 2014. Museu da Casa Brasileira. p. 204-205.

ÉTICA PROFESIONAL DE LOS DOCENTES
APLICACIÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA²⁷

Professional Ethics of Teachers
Theoretical and Practical Application

Marta Gluchmanová
(TUKe, Eslovaquia)

Resumen

En este artículo se trata el tema de la ética profesional de los docentes, y su implementación teórica y práctica en la actualidad. Aquí se acentúa la necesidad de la ética de la docencia en el entrenamiento teórico y práctico de los futuros docentes. Se presentan algunas teorías éticas de autores eslovacos y extranjeros y se muestra el nivel de su aplicación en la práctica. La autora considera que la ética de la docencia debería ser una herramienta de la práctica profesional y moral de cada docente. Considerando la situación actual no muy favorable en el sistema educativo eslovaco, se atestigua el hecho de que el conocimiento teórico está a menudo en desacuerdo con la realización práctica en el trabajo diario de cada docente.

Palabras clave: Ética profesional de los docentes | Teoría | Práctica | Temas éticos y morales.

Abstract

The author of paper deals with teachers' professional ethics, its theoretical and practical implementation at present. She stresses the need for the ethics of teaching in the theoretical and practical training of future teachers. She presents some ethical theory of Slovak and foreign authors and demonstrates the level of their application in practice. The author considers that the ethics of teaching should be a tool of professional and moral practice of each teacher. Considering the current not very favorable situation in the Slovak educational system, we witness to the fact that theoretical knowledge is often disagreed with practical realization in everyday work of the teacher.

Keywords: Professional Ethics of Teacher | Theory | Practice | Ethical and Moral Issues.

27. Este escrito y el proyecto en el que se enmarca fueron financiados por el subsidio VEGA 1/0629/15 *Ethics of social consequences in context of contemporary ethical theories*.

Introducción

La principal dificultad de la tarea docente consiste en el hecho de que este ha trabajado y trabaja en situaciones nuevas y únicas tanto en el pasado así como también en el presente (sin considerar las épocas particulares y sus circunstancias sociales y políticas). Esto es distinto en comparación con otras profesiones puesto que el docente afecta a los estudiantes mediante sus cualidades, su accionar y su conducta. La profesión docente es difícil, porque el accionar no es suficiente (según la creencia y conciencia de cada uno) de acuerdo con reglas previas, puesto que hay muy pocas situaciones similares a esas reglas en la práctica cotidiana de un docente. La mayoría de las situaciones varían esencialmente. Lo que es aceptado en una ocasión, no necesariamente es aceptado en circunstancias similares con la contribución de otros individuos, y de nuevo, tenemos que alcanzar un criterio único en las diferentes circunstancias. Hay pocas profesiones que necesitan del involucramiento total de la personalidad y en adición a esto en la profesión docente se necesita atender además a las consecuencias éticas que pueden surgir del propio accionar y la propia conducta.

En el pasado, así como también en el presente, hubo y hay una alta demanda de docentes, pero no se puede obviar el hecho de que el docente vive en una sociedad en la que ni los representantes políticos y las élites culturales e intelectuales están siguiendo códigos designados y no son un modelo para aquellos a quienes deben guiar o representar. Es absurdo establecer demandas y requerimientos morales máximos a los docentes cuando los criterios éticos no se sostienen para la mayoría de los miembros de la sociedad (Gluchmanová, 2015, pp. 141-150). Especialmente, si la sociedad no es capaz de apreciarlo. El trabajo del docente es considerado y evaluado por muchas personas. Esto es entendible, porque el docente interviene en la vida del estudiante, en la de sus padres y usualmente en la de otros parientes y también en sentido más general interviene en la sociedad. La profesión del docente es específica en comparación con otras profesiones porque es evaluada por cualquiera, a menudo es juzgada por gente no autorizada que muchas veces no considera las cualidades morales del docente y no se preocupa por la dificultad del trabajo desempeñado. La personalidad del docente es desplegada en su habilidad para “mirar dentro” del estudiante, la habilidad de ponerse en la mente del estudiante, su proceso mental, para solucionar muchos problemas educativos y morales que pertenecen al trabajo diario. Un conocimiento muy importante es el de diferenciar por qué un estudiante actúa en una cierta manera, qué consecuencias pueden seguirse de su accionar y de su conducta, etc. Si se compara a la profesión docente con otras, se puede ver que el número de decisiones educativas y morales es más alto que lo que otras personas desinteresadas podrían ver.

La necesidad de una ética profesional docente

En la actualidad se puede ver un desarrollo relativamente intenso de algunas éticas aplicadas y especialmente en éticas profesionales relacionadas al desarrollo dinámico de la sociedad y a los procesos de integración europea en Eslovaquia, incluyendo la globalización que trae la necesidad de integrar estos alcances a menudo descuidados de la vida profesional a la actualidad social y al discurso profesional. Incluso esto ocurre en la profesión docente, aunque en menor medida que en el campo de la medicina, los servicios de salud, los negocios, etc. La ética teórica o filosófica debería ser usada como un recurso para llevar a cabo problematizaciones morales y la evaluación de nuestras acciones, incluyendo las consecuencias resultantes de estas. En el caso de problemas más complicados, que se encuentran a diario en la profesión docente, no es tan simple tomar una postura evaluativa adecuada. Con respecto al contexto situacional, la realidad dinámica y variable a menudo no provee respuestas simples y definitivas, ni soluciones. Se puede ver el sentido de la reflexión ética de la profesión docente en el asesoramiento de la extensión moral de cuestiones y problemas particulares, que deberían llevar a la creación del discurso ético enfocado en el análisis, clarificando lo positivo y lo negativo de la situación particular, con el fin de aumentar el nivel de reflexión moral de los individuos o de ser consciente de los requerimientos y demandas morales relacionadas a la profesión docente y al trabajo profesional del docente en general. Asimismo, se debería tender a la formulación de normas morales y evaluaciones relacionadas a la conducta y al

desempeño del docente.

La ética de la docencia pertenece en parte a las esferas –bien establecidas o marginales– de interés dentro de la ética aplicada o profesional. Muchos autores mencionan que incluso los docentes no son relativamente muy conscientes de los aspectos éticos de la profesión docente. Hay más atención a estas cuestiones en el extranjero que en Eslovaquia. Las teorías más conocidas de la ética de la docencia en el mundo son: la concepción (o los dilemas morales) de la ética de la docencia de Kenneth A. Strike y Jonas F. Soltis, la moralidad de la profesión docente en la concepción de la filosofía de la educación de David Carr, así como también la ética de la virtud de la docencia de Elizabeth Campbell. La concepción integral de la ética de la docencia está ausente en Eslovaquia, a lo sumo, hay algunas interpretaciones adoptadas, tales como la concepción de la ética pedagógica de Jakov Samoljovič Kotiger y Vladimír Josifovič Čamler, la moralidad profesional de los docentes según Wolfgang Brezinka y la ética pedagógica (más bien la ética de la educación o la educación moral) de Janusz Homplewicz. Los modos de solucionar problemas así como también su calidad son considerablemente diferentes. Ellos difieren en sus recursos metodológicos. Sólo unos pocos están suficientemente basados en fundamentos ético-filosóficos, así como también el modo de resolución de problemas de la profesión docente está más bien basado en la pedagogía que en la filosofía y la ética.²⁸ Las mencionadas concepciones de la ética de la docencia (aunque de diferente calidad) pueden contribuir a una discusión más amplia sobre la necesidad de la ética de la docencia en Eslovaquia y la investigación de posibles enfoques para la solución de aspectos éticos de la profesión docente.

El recurso metodológico ético y filosófico aborda un problema investigado en torno a los aspectos morales en la ética de la docencia, en mi artículo, se usa la ética de las consecuencias sociales como una forma de consecuencialismo no utilitarista. La aplicación del enfoque consecuencialista en la ética de la docencia tiende a la orientación de valores morales identificados (los valores de humanidad, dignidad humana y ley moral del ser humano dentro de la ética de las consecuencias sociales) conduciendo a lograr consecuencias sociales positivas y a su predominio sobre las negativas. Este es el camino según el cual esta teoría ética se diferencia de las éticas deontológicas, las que principalmente no consideran las consecuencias del accionar de los agentes morales en la evaluación de la acción. El llevar adelante los valores de humanidad, dignidad humana y las leyes morales del ser humano debería conducir a que la acción resulte en consecuencias sociales positivas no en el sentido de una maximización de ellas, sino más bien de la orientación positiva de un ser humano hacia sus logros (Gluchmanová, 2011, pp. 64-67).

Actualmente los cambios en el sistema educativo traen muchas cuestiones y problemas éticos a los que se tiene que dar respuesta incluso en la profesión de docente, o al menos considerar sus soluciones posibles. ¿Qué piensan los flamantes graduados de profesiones docentes acerca de estos problemas y cómo evalúan su preparación para desempeñarse en una profesión tan demandante? (Danišková, 2014, pp. 191-200). Marta Černotová llama la atención sobre el hecho de que los graduados de las facultades de pedagogía están decepcionados por su ocupación, insatisfechos con la preparación de grado y con los aspectos financieros de su labor. Los nuevos docentes no están a la altura de las demandas en aumento, por lo tanto dejan las escuelas. Sienten que los mayores problemas de su trabajo son los estudiantes conflictivos en sus clases.²⁹ Las respuestas mostraron

28 Aquí no se tratarán el análisis y la evaluación de estas concepciones porque son el tema de investigación en otro trabajo (Gluchman, 2008, pp. 87-126).

29 Graduados de la Facultad de Artes, de la Universidad de Prešov en Prešov, afirmaron que la facultad no los preparó para resolver los conflictos y problemas educativos que tienen que enfrentar. Como por ejemplo los estudiantes que generan problemas, la relación mutua docente/estudiante, docente/padre, docente/supervisor, estudiantes romaníes y sus padres, y a los problemas con los estudiantes causados por el desempleo de sus padres. Los que respondieron alertaron sobre la falta de información teórica para solucionar los problemas de absentismo escolar, tabaquismo, chicanas y abuso de drogas por parte de los estudiantes (Černotová, 2006, pp. 45-53) así como también sobre las relaciones de los estudiantes con necesidades especiales (Klembarová, 2014, pp. 201-211). Supongo que los mismos problemas, o similares, persisten incluso en muchos graduados de otras facultades pedagógicas en Eslovaquia.

competencias psicopedagógicas insuficientemente desarrolladas y baja competencia en la comunicación con estudiantes. Esta es una reflexión sobre la preparación teórica en general (Černotová, 2006, p. 48). Se puede suponer que esto es una clara señal que surge cuando hay algunos rechazos a la práctica en las universidades, como por ejemplo la separación de la teoría y la práctica (entendida esta como la habilidad de enfrentarse con problemas éticos en el proceso educativo). Hay muchos ejemplos en la práctica de docentes que tienen conocimiento del tema, pero no son capaces de modificar las relaciones necesarias con sus estudiantes. El esfuerzo de los docentes por crear contacto con los estudiantes a menudo trae resultados contrarios a los esperados: hay muchos conflictos, alienación y malos entendidos mutuos en aumento. Desafortunadamente en la práctica un estudiante es usualmente considerado el culpable, dado que no es común culpar al docente, incluso aunque él o ella no tenga la razón. Se supone que una práctica docente real realizada decentemente capacita a cada miembro para chequear el nivel de sus competencias y habilidades éticas, el nivel de su influencia en el trabajo educativo de la escuela, hallar su preparación para el trabajo profesional y extraer los modos para el propio mejoramiento moral. Observar el trabajo de los estudiantes universitarios confirma que la práctica docente es un período en el que el profesional es formado más activamente, así como también sus atributos profesionales y éticos. Cada estudiante –futuro docente– durante su práctica docente encuentra que él o ella está cometiendo un montón de errores. Muchos de ellos son explicados debido a la falta de experiencia. Pero algunos errores pueden ser simplemente explicados por el trabajo insuficiente de la universidad, parece que hay una ausencia de la ética de la docencia dentro de la educación de los futuros docentes. Los aspectos negativos son representados por muchos errores de carácter ético: errores relacionados con las relaciones mutuas con los estudiantes –imprudencia hacia niños en desarrollo; subjetividad en la evaluación del conocimiento de los estudiantes; desconsideración de la futura toma de decisiones con respecto a los estudiantes indisciplinados; manifestaciones de tratamiento severo hacia los niños; desconfianza en sus propias habilidades, en la exactitud de su accionar en algunas situaciones; quejarse de los niños a los padres, o de y a otros docentes.

Además, se mencionarán aquí los aspectos negativos relacionados a las interacciones mutuas entre colegas en escuelas donde los docentes suelen hacer sus prácticas: falta de respeto por la experiencia y sabiduría de docentes mayores; arrogancia de los jóvenes futuros docentes mostrada en el rechazo a aceptar consejos y recomendaciones de otros docentes; falta de tacto en la conducta hacia los mayores; cotilleo “a las espaldas”; esfuerzo por complacer al docente, halagarlo para que su evaluación de la práctica sea muy buena. A menudo se es testigo de aspectos negativos relacionados a las relaciones mutuas de los practicantes entre sí: renuencia a ayudarse mutuamente; falta de crítica hacia la conducta de colegas; relación negativa con colegas que son muy activos en todas las formas de actividades escolares. Tales errores están íntimamente relacionados con el nivel insuficiente de modales y la cultura general del estudiante con conocimiento insuficiente de normas ético-profesionales del docente: indisciplina, sentimientos inmorales, así como también errores surgidos de la insuficiente preparación general y “técnica” de los estudiantes para la práctica misma: inhabilidad para controlarse y actuar en situaciones nuevas y problemáticas.

Elizabeth Campbell realizó un proyecto de investigación, *“The Cultivation of Ethical Knowledge in Teaching”* [El cultivo del conocimiento ético en la docencia] donde intentó investigar cualitativamente si los programas de algunas escuelas canadienses ofrecen experiencias que puedan contribuir a la evaluación de la ética profesional del docente y en general, las dimensiones morales de la docencia que están incluidas en el trabajo de los docentes. Los estudiantes –futuros docentes– afirmaron que les gustaría conocer más acerca de la ética sobre la base de sus tareas diarias a resolver. Los docentes se sienten más conducidos por la toma de decisiones diaria sobre cómo hablar a los niños acerca de un problema, hallar soluciones éticas, la teoría apropiada para conocer el enfoque claro del docente. Pero los mayores problemas son causados por dilemas éticos más serios de los que usualmente encontramos (por ejemplo, sospecha de abuso infantil). Algunos afirmaron una actitud positiva de los docentes que son justos y se preocupan acerca del bienestar cognitivo y emocional de sus estudiantes, sin embargo, alarmantemente ellos presentaron incluso prácticas de clases no éticas de docentes (supervisores) y otros profesionales experimentados del

entorno escolar en la mayoría de los casos. Según ellos, fue fácil reconocer quién aplica principios éticos en el trabajo docente, aunque es más difícil de distinguir que quienes no los aplican. Los estudiantes retuvieron las acciones negativas –prácticas chocantes del ejercicio diario, así como también cotilleos acerca de los docentes y sus familias, uniendo prácticas ilegales de juicio y socavamiento de la política escolar, desatendiendo a los estudiantes, así como también a las expectativas curriculares, despreciando a colegas y avergonzando públicamente a estudiantes (Campbell, 2011, pp. 81-94).

Es un hecho confirmado que aunque la práctica en la universidad es una experiencia muy valiosa, no prepara suficientemente a los candidatos a docentes para todos los problemas de sus carreras futuras en el sistema educativo, porque, por ejemplo, un docente puede posiblemente enfrentar tantas situaciones diferentes durante el proceso educativo que es casi imposible aprender cómo manejarlas, incluso aunque, por un lado, el docente tenga la chance de tener conocimiento previo del problema y pueda pensar o considerar la solución correcta o incorrecta a los problemas éticos de la profesión docente.

A pesar de eso, es casi una tendencia usar la palabra “ético” en muchos casos y contextos de la vida diaria y profesional, en el caso de la profesión docente, está bien aplicado y es efectivo cuando se refiere a la atención particular de acuerdo a los problemas que surgen en esta profesión. Muchos autores están de acuerdo en que los programas educativos docentes ignoran las dimensiones éticas, como afirma Campbell y a diferencia de otras profesiones, es raro hallar algún intento formal de familiarizar a los estudiantes con la ética de la profesión particular. Además de esto, hay una presión sobre los docentes en el proceso de educación por conducirse moralmente no sólo por su profesionalismo, sino con el objetivo de ser modelos morales para sus estudiantes (Campbell, 2003, p. 131). Parece que incluso hay una situación similar en otros países desarrollados y democráticos, no sólo en Eslovaquia, lo que se prueba por las palabras de Campbell acerca de su experiencia en Canadá. Se acuerda con ella que se debería hacer foco necesariamente en el conocimiento ético y en el razonamiento moral durante la preparación de los futuros docentes.

Aquí se sostiene, así como también lo hace Campbell, que el modelo personal de docente juega un rol muy importante en la creación de la relación (moralmente) correcta entre el docente y los estudiantes. Es preciso enfatizar la necesidad de cooperación mutua y de empatía, lo que debería conducir a la mejora de una relación. La ética de la docencia (como disciplina teórica, pero también como tema de estudios universitarios) debería apoyar la solución de tales tareas o problemas en este contexto. Debería ayudar en la preparación pedagógica de grado a los estudiantes, considerando las cuestiones que encontrarán más a menudo durante su práctica docente como estudiantes de su futura profesión de docentes (o asesores pedagógicos u otros empleados pedagógicos que tratan con estudiantes problemáticos).

La posición de la ética de la docencia dentro de la ética

Una de las razones de la reducción de contenido del problema de la ética en la profesión docente a sólo algunos aspectos consiste en que la investigación de estas cuestiones es hecha por pedagogos profesionales y expertos en ética y entonces la determinación del tema y el contenido de la ética de la profesión docente está más cerca del contenido de la pedagogía y de la ética y es un término marginal en tales casos. Los aspectos éticos son interpretados de modo inexacto o son simplificados.³⁰

30 Dorotíková afirma que la ética profesional reflexiona sobre la moralidad de las relaciones, opiniones y actitudes dentro de un grupo social particular. Esta ética, a veces llamada “ética aplicada”, confirma que por causa de la aún creciente diversificación de la sociedad, el rol de los grupos sociales aumenta con sus intereses particulares así como también con la presión por el reconocimiento de sus objetivos específicos y su propia autonomía (Dorotíková, 2003, p. 33). Tenemos que ser conscientes de la inexactitud consistente en la identificación de la ética aplicada y la ética profesional. En mi caso, considero que la ética profesional es una parte de la ética aplicada.

La ética de los docentes o la ética de los pedagogos son términos relativamente nuevos en las condiciones socio-educativas actuales. En el caso de la ética relacionada con la profesión docente, se trata de la teoría hallada en la interfaz de la ética y la pedagogía, cuando no podemos comprenderla como una fusión mecánica de la ética y la pedagogía, principalmente porque la ética del docente es una parte de la ética aplicada, o ética profesional, y estos dos campos de conocimiento difieren en sus énfasis, o sea por un lado, se enfatizan los aspectos éticos y por el otro los aspectos pedagógicos. Hay diferencias básicas en la definición del tema de investigación de la ética y la pedagogía o en los métodos que estas disciplinas usan en la investigación teórica y en la problematización de sus temáticas. Muchos problemas éticos que necesitan ser resueltos están creciendo con los cambios y el desarrollo de la sociedad, incluso en el campo de la educación. Parte de ellos está relacionada con la escuela y la profesión docente y por tanto deberían ser resueltas por la ética de la docencia.

El análisis de más definiciones del contenido del término sugiere que muchos autores piensan el problema de la ética de la profesión docente como códigos de ética de docentes, porque incluyen deberes del docente, sus relaciones con los estudiantes, la escuela, los administrativos, los padres, etc. Todo en forma normativa es parte del código de ética que es o puede ser sólo parte de la ética de la profesión docente, pero esta ética definitivamente no puede ser desperdiciada sólo centrándose en el problema incluido en su código de ética. Cada código de ética tiende a tener una visión en blanco y negro o a la simplificación del problema moral que es su punto débil, porque ni el mejor código de ética (de cualquier profesión) puede predecir todos los problemas morales de la práctica profesional y sólo puede ser una fuente de orientación en las rutinas o situaciones estereotipadas. Esta es su ventaja o lado positivo en tanto que principalmente capacita para identificar el alcance moral del problema (Kánský, 1998, pp. 94-95). Sin embargo, la complejidad y la dificultad de la profesión docente demanda mucha más atención para investigar y hallar soluciones a sus problemas éticos que deberían ser parte de tal investigación teórica y empírica.

Así, podemos resumir que la ética de la docencia se ocupa de las investigación de los aspectos éticos y morales del trabajo del docente en el proceso educativo, caracteriza su posición en el sistema educativo junto con la de sus creencias morales, donde las creencias morales están conectadas con las creencias profesionales. Además podemos mencionar que la ética de la docencia se ocupa de los atributos morales del docente, sus atributos de razonamiento moral, toma de decisiones, conducta y accionar; así como también con las habilidades del docente para predecir las consecuencias de su accionar en relación a otros temas de importancia y habilidades para hacerse responsable de sus decisiones y acciones.

Los temas de la ética de la docencia son los atributos personales y de carácter y las competencias pedagógico-psicológicas del docente que juegan un rol importante en su actividad pedagógica (predominantemente en la relación con los estudiantes, colegas, supervisores y padres) con quienes llegan a vincularse durante el desempeño de su profesión. Los análisis de problemas éticos de la actividad docente pertenecen también a ella, la ética de la docencia está buscando soluciones y ofrece guías de cómo resolver problemas morales particulares para que el docente pueda hacer frente a su experiencia diaria. Por lo tanto, la ética de la docencia forma incluso códigos de ética para los docentes. Las reflexiones, definiciones y otros términos relativos a la ética de la docencia podrían ser una motivación para posteriores discusiones relacionadas a los problemas éticos de la profesión docente y podrían contribuir al desarrollo de esta disciplina como una rama de la ética profesional no sólo en Eslovaquia, dado que los profesionales (filósofos, eticistas y pedagogos) marchan muy por detrás de las tendencias contemporáneas desarrolladas por la comunidad profesional en el mundo.

Conclusión

En conclusión, afirmo que si se habla de problemas educativos en la profesión docente, se debe ser capaz de identificar sus aspectos éticos. Esto quiere decir conducir a los agentes morales (incluyendo a los agentes potenciales) a pensar y razonar el por qué del accionar y si la conducta de

algunos individuos es correcta o incorrecta, qué es bueno o malo, etc. Asimismo, trata la prácticas negativas (*bullying*, chicanas, agresiones y otras formas de violencia dentro y fuera de la escuela).³¹ La ética de la docencia debe principalmente tratar con problemas éticos del trabajo del docente, sus derechos y los deberes de los que asume su cumplimiento en la relación del docente y el estudiante, el colegio, el supervisor (o subordinado) y la sociedad como un todo. No se puede reducir el problema de la ética de la docencia a sólo algunas de estas relaciones, aunque ciertamente la más importante de ellas es la relación de un docente con sus estudiantes. Definitivamente, debería ser el objetivo de la investigación teórica en la ética de la docencia y sus aplicaciones prácticas el resolver no sólo problemas morales dentro del proceso educativo, sino incluso en relación al esfuerzo por aumentar la importancia, el lugar y la posición de la profesión docente en la sociedad. Sin embargo, mientras los docentes no sean capaces de reflexionar sobre esta necesidad y la necesidad de unir la solución teórica y práctica de los problemas (incluidos los éticos) en relación a los esfuerzos de la profesión docente, será difícil esperar que el estatus socio-económico del docente en nuestra sociedad cambie fundamentalmente.

www.prometeica.com

Referencias

- Brezinka, W. (2002). *Filozofické základy výchovy* [Philosophical Foundations of Education]. Praha: Zvon.
- Campbell, E. (1997). Connecting the Ethics of Teaching and Moral Education. *Journal of Teacher Education*, 48(4), 255-263.
- Campbell, E. (2003). *The Ethical Teacher*. Berkshire (England): Open University Press.
- Campbell, E. (2011). Teacher Education as a Missed Opportunity in the Professional Preparation of Ethical Practitioner. In L. Bondi, D. Carr, Ch. Clark & C. Clegg (Eds.), *Towards Professional Wisdom Practical Deliberation in the People Professions* (pp. 81-94). University of Edinburgh (UK): Ashgate.
- Carr, D. (2000). *Professionalism & Ethics in Teaching*. London-New York: Routledge.
- Černotová, M. (2006). Uplatnenie absolventov učiteľstva v praxi a ich reflexia pregraduálnej prípravy [Employability of graduates of teaching in practice and reflection of undergraduate training]. In M. Černotová (Ed.), *Uplatnenie absolventov učiteľstva v praxi a ich reflexia pregraduálnej prípravy* (pp. 25-59). Prešov: Prešovská univerzita.
- Danišková, Z. (2014). What Prevents Teaching from Becoming a Profession? In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 4(3-4), pp. 191-200.
- Dorotíková, S. (2003). *Profesní etika učitelství* [Professional Ethics of Teacher Training]. Praha: Univerzita Karlova.
- Gluchman, V. (2008). K niektorým koncepciám učiteľskej etiky [To Some Concepts of the Ethics of Teaching]. In M. Gluchmanová & V. Gluchman, *Učiteľská etika* (pp. 87-126). Prešov: Prešovská

³¹ Campbell habla del aumento del interés en la sociedad canadiense por la retroceso de valores morales de la vida contemporánea lo que coloca un interés renovado en la educación moral y en el carácter de la educación en general. La autora conecta la ética de la profesión docente y la educación moral de acuerdo a su contenido. Según Campbell, el rol de la educación de los docentes está en enseñarles a entender las complejidades éticas de la profesión y capacitarlos en torno a la percepción de la importancia del accionar ético y la toma de decisiones en la práctica profesional de los docentes que fuertemente influenciará a los estudiantes. Los docentes, para ser los guías de los jóvenes en la ética, tienen que entender las complejidades de la tarea moral que ellos tienen en la escuela como profesionales y considerar la importancia de sus acciones y la toma de decisiones con respecto a sus estudiantes (Campbell, 1997, p. 255).

univerzita.

- Gluchmanová, M. (2015). The modern history of ethics of teaching in Slovakia (16th – 17th centuries). In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 5(3-4), pp. 141-150.
- Gluchmanová, M. (2011). Humanity in the Professional Ethics of Teacher. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 1(1-2), pp. 62-69.
- Homplewicz, J. (2000). *Etyka pedagogiczna* [The Ethics of Teaching]. Warszawa: Wydawnictwo Selezjańskie.
- Kánský, J. (1998). Význam a úloha princípů a norem v etice a morálce [The importance and role of the principles and norms in the ethics and morality]. In V. Gluchman & M. Dokulil (Eds.), *Teoretické otázky etiky* (pp. 85-105). Prešov: PVT.
- Klembarová, J. (2014). On the teacher-student relationship (with focus on students with special needs). In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 4(3-4), pp. 201-213.
- Kotiger, J. S. & Čamlar, V. I. (1984). *Pedagogičeskaja etika* [Pedagogical Ethics]. Kišinev: Štiinica.
- Strike, K. A. & Soltis, J. F. (2004). *The Ethics of Teaching*. New York: Columbia University.

O JOGO E A EDUCAÇÃO GREGA:
PAIDIA ENQUANTO ELEMENTO FORMATIVO DA PAIDEIA

The Game and the Greek Education:
Paidia as Formative of Paideia

Marcelo Prado Amaral Rosa
Michel Mendes
Roniere dos Santos Fenner
(UFRGS, Brasil)

Resumo

Os jogos e a educação eram conquistas pelas quais os gregos apresentam estima. Dentre os jogos, destacam-se os de caráter competitivo, conhecidos como *âgon* – por possuírem regras, e de diversão, conhecidos por *Paidia* – jogos sem regras, destinados às crianças. Já na educação, *Paideia*, inicialmente buscavam a formação ideal para as crianças, o que posteriormente passa a ser concebido como uma formação completa, a formação do homem. Dessa forma, o objetivo do trabalho é identificar as relações existentes entre o jogo (*Paidia*) e a educação (*Paideia*), com a finalidade de explorar as proximidades entre tais esferas na educação, destacando a relevância do termo *Paidia* enquanto elemento formativo da *Paideia* grega. O trabalho possui abordagem teórica e salienta evidências que apontam a relevância do termo *Paidia* para a educação grega. Sublinha-se a existência da relação de consequência entre a *Paidia* e *Paideia*, uma vez que a primeira se comporta como instrumento prévio de ensino sobre questões políticas e éticas do futuro cidadão.

Palavras-chave: *Paidia* | *Paideia* | Educação.

Abstract

Games and education achievements by which the Greeks have estimated. Among the games, the stand out of competitive character, known as *âgon* - by having rules, and fun, known for *Paidia* - Games without rules, aimed at children. In the education, *Paideia*, initially sought the ideal training for children, which later becomes conceived as a complete formation, the formation of man. Thus, the objective is to identify the relationship between the game (*Paidia*) and education (*Paideia*), in order to explore the vicinity of such spheres in education, highlighting the relevance of *Paidia* term as formative of the Greek *Paideia*. The work has theoretical approach and emphasizes evidence indicating the importance of *Paidia* term for the Greek education. It stresses the existence of consequence relationship between *Paidia* and *Paideia*, since the first behaves like previous instrument of education on political and ethical issues of the future citizen.

Keywords: *Paidia* | *Paideia* | Education.

Considerações iniciais

Os Gregos foram responsáveis por grandes acontecimentos históricos, como a construção da Mitologia, Filosofia, História, Democracia, Poesia, Música, Arquitetura, do Teatro, de Colégios, dos Jogos Olímpicos e outros (CAMBI, 1999; JAEGER, 1995, MANACORDA, 1992). Dentre suas grandes construções, destaca-se o termo *Paideia*.

Paideia apresenta duas concepções: i) uma ligada ao período Arcaico (800 – 500 a. C.); e ii) a outra ao período Clássico (500 – 338 a. C.). A concepção do primeiro está ligada à ideia de formação da criança grega, de uma educação e cultura voltada para seu desenvolvimento, enquanto a segunda é voltada para a formação do homem, não mais apenas da criança, e sim do desenvolvimento do indivíduo de maneira integral.

As alterações na concepção desse termo foram vitais para o entendimento da educação grega. A transformação significou um avanço para os ideais gregos de educação, passando de apenas uma criação de crianças, para uma formação completa de adultos (JAEGER, 1995; BRAGA, 2000).

Na educação grega, os jogos com finalidades educacionais estavam à margem daqueles voltados ao desenvolvimento do corpo. Esses eram apenas de valor físico, voltados ao culto do corpo e das práticas olímpicas. No entanto, neste artigo, busca-se discutir o termo *Paideia* e sua relação com os jogos voltados à educação.

Dessa forma, o objetivo do trabalho é identificar as relações existentes entre o jogo (*Paidia*) e a educação (*Paideia*), com a finalidade de explorar as proximidades entre tais esferas na educação, destacando a relevância do termo *Paidia* enquanto elemento formativo da *Paideia* grega. O trabalho possui abordagem teórica, buscando salientar a relevância do termo *Paidia* para a educação grega.

Da *Paidia* para a *Paideia*: a infância e os jogos para os gregos

Os jogos sempre foram atividades pelas quais os gregos apresentavam estima. Fato esse que originou a criação dos Jogos Olímpicos em 776 a.C., os quais, segundo Cambi (1999), eram jogos em homenagem a Zeus, o principal Deus da cultura grega. Ainda, de acordo com Cambi (1999), os jogos olímpicos eram capazes de ensinar, pois demandavam raciocínio, inteligência, comunicação e imaginação nos desafios que surgiam durante os jogos. Os jogos, por demandarem preparo, exigiam dedicação e cultivo do corpo, o que só era alcançado pela prática de jogos, ginástica e combates corporais que, ao serem realizados, favoreciam o desenvolvimento da inteligência, da astúcia e da força, fundamentais para as competições (CAMBI, 1999).

No entanto, os jogos olímpicos eram eventos, apenas, para os homens, em sua maioria aristocrata, pois dispunham do ócio para aperfeiçoar e treinar o corpo para as competições. Já os escravos, as mulheres e crianças não podiam competir (CAMBI, 1999).

Para os gregos, segundo Cambi (1999), a infância não apresentava um período do desenvolvimento humano em que eram necessários cuidados específicos, e sim um momento de provações, de enfrentar e resistir às dificuldades que se colocassem, tanto que o pai, muitas vezes, decidia o futuro da criança: se ela seria ou não abandonada. Quando criadas, as crianças sofriam graves situações de abandono, estando privadas de afetividade e cuidados básicos em relação à sua saúde, ou seja, a mercê da não concepção grega de infância para o período.

A infância cresce em casa, controlada pelo “medo do pai”, atemorizada por figuras míticas [...] gratificada com brinquedos [...] e entretida pelos jogos, mas sempre colocada a margem da vida social. Ou então por esta brutalmente corrompida, submetida à violência, a estupro, a trabalho, e até a sacrifícios rituais (CAMBI, 1999, p. 82).

Para Platão (427 a.C - 348 a.C), conforme destaca Jaeger (1995), a educação das crianças nos anos iniciais deveria ser incentivada ao ato de mover-se, colocar o corpo em movimento, através de balanços, danças, cantos, caminhadas e outros. Todas essas atividades visavam conhecer o “mundo” e obter novas experiências, buscando desenvolver nas crianças sensações agradáveis e desagradáveis, tornando-as menos sensíveis. Segundo Kohn (2013), “essa primeira educação da alma deve ser lúdica, espalhada entre os jogos e não forçada, já que nenhum saber permanece nela por força.” (p. 22).

Cabe destacar que para Platão, as crianças mais novas naturalmente despertavam seus instintos de invenção e criação de jogos, sempre que estivessem juntas (meninos e meninas). Ou seja, alguns jogos “nascem” do instinto natural da criança, anteriormente a educação. “Nesta idade, são as crianças, quando se juntam, que devem inventar os seus jogos, sem que estes lhes sejam prescritos.” (JAEGER, 1995, p. 1353).

A atenção da cultura grega voltava-se para à educação e construção da polis, no qual, existia uma relação entre a educação, a pólis e as crianças. No entanto, o cuidado das crianças deveria ser direcionado para a vida adulta da polis, buscando ensiná-las comportamentos adequados para uma vida em sociedade. Dessa forma, necessitava-se pensar a forma de cuidado destinado às crianças, planejando uma educação com intencionalidades políticas, pois “há uma conexão direta entre as qualidades de uma pólis e as dos indivíduos que a compõem.” (KOHN, 2003, p. 13).

Platão associava a infância como uma primeira etapa da vida humana, e projetava, na mesma, as consequências que surgiriam na vida adulta, pois acreditava que as aprendizagens da infância seguiriam para toda a vida, tendo importância na criação dos sujeitos. A educação para Platão era importante durante toda a vida do ser humano, mas em alguns momentos, como na infância fazia-se ainda mais necessária (KOHN, 2013).

A criança era percebida como o princípio, as ações estavam voltadas para formar a pessoa futura, a questão não era formar as crianças, mas planejar a pólis adequada. Segundo Kohn (2003), podem-se identificar traços que marcaram o pensamento de Platão em relação à infância, ao conceber o período:

a) como **possibilidade** (as crianças podem ser qualquer coisa no futuro); b) como **inferioridade** (as crianças — como as mulheres, estrangeiros e escravos — são inferiores em relação ao homem adulto cidadão); c) como **superfluidade** (a infância não é necessária à pólis); d) como **material da política** (a utopia se constrói a partir da educação das crianças) (p. 11, grifo nosso).

Para Platão era importante criar ocupações para as crianças como jogos que ensinassem a alguma coisa, em especial a aritmética, livrando-se assim da ignorância que torna o homem adulto, vergonhoso e ridículo (MANACORDA, 1992).

Para Platão, segundo Manacorda (1992), os gregos deveriam aprender tanto quanto os egípcios as noções de aritmética e geometria, e para isso, ainda, no período demótico (1069 – 333 a. C.), os Egípcios inventaram para as crianças estratégias para ensinar cálculos e aritmética, por meio de jogos e objetos, como:

“[...] subdivisão de maçãs e de coroas entre um número mais ou menos grande de alunos, dando a cada um sempre o mesmo número; ou distribuição alternada e sucessivamente, segundo a sua ordem habitual, [...] outros, após terem misturado em certo número de taças de ouro, de prata, de bronze e de outros metais, distribuem todas essas taças para o jogo de várias formas, adaptando ao jogo as aplicações úteis dos números necessários.” (PLATÃO, VII, 819 b-d apud MANACORDA, 1992, p. 37).

Para Kohn (2013) “os jogos infantis serão regulamentados rigorosamente para que as crianças desenvolvam desde pequenas a estima e o apego pelas leis.” (p. 25). Especialmente em seu diálogo “As Leis”, Platão (1999), discute as questões relacionadas à organização da sociedade e suas regras

e a educação infantil e os jogos. Segundo o filósofo, a utilização dos jogos pelas crianças poderia determinar o futuro da sociedade, sob duas condições: a primeira tratava de realizar jogos sempre com as mesmas condições, proporcionando o entendimento de que as regras são inalteradas; a segunda tratava justamente do contrário, ao permitir jogos livres e com alterações de regras, acabariam influenciando e construindo prazeres e posturas sem limites.

Nesse sentido, no diálogo *A república*, Sócrates e Adimanto (irmão de Platão) discutem os aspectos da vida em sociedade, em que afirmam a necessidade de utilizar jogos que possuam regras, para ensinar as crianças às leis de maneira prazerosa e doce, não as deixando, assim, desregradas e livres na vida (PLATÃO, 1965, 2001). Caso contrário, segundo Platão (1965, 2001), o futuro da sociedade grega estaria condenado a homens não virtuosos, não cumpridores da lei e desonestos.

De acordo com Henriques (2005), a educação grega partia dos jogos, sendo entendida como uma atividade livre, natural e espontânea do ser humano e dos demais animais. Para Platão, segundo Jaeger (1995), a poesia e a música, juntamente com a gramática, a retórica e a dialética possuíam o poder de modelar a alma do homem. Porém, o processo de ensino dessas habilidades deveria ser sem violência, pois na alma nada caberia pela força. Isso refletia no processo educativo das crianças, conforme salienta Platão (2000): “[...] nunca ensines nada às crianças por meio violento, mas à guisa de brinquedo: é como melhor poderás observar as aptidões de cada um. [...] É o único método, [...] que fixa solidamente no espírito os conhecimentos.” (Livro VII, 537a – 537b), além de ser pelo jogo única forma de se atingir o logos, isto é, o conhecimento.

O cuidado por uma educação estruturada é marcada nos diálogos de Platão, conforme descrito nos últimos parágrafos. Ele ainda destaca no Diálogo “As Leis”, a importância do brincar para o desenvolvimento de habilidades e projeções futuras dos infantes. Para ele, é fundamental um aprender brincando, um aprender fazendo:

O que afirmo é que todo homem que pretende ser bom em qualquer atividade precisa dedicar-se à prática dessa atividade em especial desde a infância utilizando todos os recursos relacionados a sua atividade, seja em seu entretenimento, seja no trabalho. Por exemplo, o homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) entreter-se brincando de construir casas, bem como aquele que deseja ser agricultor deverá (enquanto menino) brincar de lavrar a terra. Caberá aos educadores dessas crianças supri-las [sic] com ferramentas de brinquedo moldadas segundo as reais. Além disso, dever-se-á [sic] ministrar a essas crianças instrução básica em todas as matérias necessárias; sendo, por exemplo, ensinado ao aprendiz de carpinteiro sob forma de brinquedo o manejo da régua e da trena, àquele que será um soldado como montar e demais coisas pertinentes. E assim, por meio de seus brinquedos e jogos, nos esforçaríamos por dirigir os gostos e desejos das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta (PLATÃO, s/d, p. 91-92).

Durante o período dos três aos seis anos de idade, de acordo com Jaeger (1995), Platão indicava a necessidade de educar as crianças reunindo-as em templos em seus povoados, por meio de jogos lúdicos. Segundo ele, essa prática estaria atrelada à formação do caráter nas crianças. Essa nova posição de Platão perante aos jogos condenava, de certa forma, o uso da competição, uma vez que prejudicava o valor educativo do jogo e não colaborava para a construção do caráter e da personalidade do homem.

É certo que nos poucos séculos da história grega, em que a competição dominou a vida da sociedade, também presenciaram os grandes jogos sagrados que uniram toda a Hélade em Olímpia, no Istmo em Delfos e em Neméia. Mas nem por isso deixa de ser verdade que o espírito de competição dominou a cultura helênica tanto antes desses séculos como depois (HUIZINGA, 2000, p. 55).

A visão estruturante dos jogos, para Platão, era limitada ao período da infância, compreendido até os seis anos de idade. Até esse momento, de acordo com Jaeger (1995), as crianças possuíam liberdade e eram incentivadas a desenvolver capacidades inventivas. Posteriormente,

predominavam jogos fixos e de espírito concreto, controlados pelo estado. Era também, nesse momento que havia a separação entre meninos e meninas.

[...] Platão inicia um novo esclarecimento de base sobre o valor educativo do jogo, o qual até então fora completamente ignorado por todas as cidades. [...]. O problema do jogo deve tê-lo preocupado na velhice com intensidade maior do que nunca, e certamente como meio para o desenvolvimento precoce de um *ethos* adequado (JAEGER, 1995, p. 1356).

Para os Gregos, conforme Jaeger (1995) e Campi (1999), o termo *Paideia* significa educação, cultura, a formação do menino-criança que posteriormente passou a englobar a formação do homem, que não se limita à infância, e sim prossegue por toda vida. Essa dupla concepção de *Paideia* construída pelos gregos inicialmente concebia a formação da educação para a criança (período arcaico), alternando-se para uma educação completa, da criança ao adulto, de corpo e espírito (período clássico).

Diferentemente de *Paideia*, o termo *Paidia* apresenta menor utilização, sendo pouco discutido. Segundo Jaeger (1995), o termo significava jogo, um “mero passatempo” (p. 920), já, para Caillois (1990), *Paidia* “tem por raiz o nome de criança” (p. 48), atrelada à “diversão, turbulência, improviso, [...] certa fantasia.” (p. 32). *Paidia* associa-se a atividades com liberdade, alegria, improvisação, um jogo espontâneo sem regras que geralmente não existe competição ou disputa. Baratieri (2014) complementa o entendimento de *Paidia* apresentando sua raiz etimológica “A raiz do vocábulo é *pais*, *paidos*, criança, menino, donde o verbo *paidzo*: brincar, divertir-se, ser jovial; dançar, [...] Pela relação com *pais*, *Paidia* também está relacionado a *Paideia*: cuidado com as crianças, formação, educação, cultura.” (p. 100).

Na Grécia, o jogo assume duas concepções segundo Caillois (1990): o *âgon*, que significa competição e disputa, regida por regras, e *Paidia*, que significa jogo infantil, movido pela diversão e livre de regras. Os gregos valorizavam dois tipos de jogos: os jogos de simulação, como os jogos de cena e de circo (considerados não sérios); e na utilização de jogos sérios, voltados ao rito religioso (como os Jogos Olímpicos). Para os gregos, as corridas a pé proporcionavam abalos na estrutura do solo, isso acarretaria em uma reanimação das energias dos vegetais, ou seja, os jogos atléticos ou olímpicos reanimavam a natureza (CAMBI, 1999).

Segundo Jaeger (1995), Platão acreditava que as crianças poderiam aprender jogando, e dessa forma, o jogo faria parte da educação infantil e juvenil. Assim, o jogo seria anterior à cultura, *Paidia* sucederia *Paideia*:

Os jogos – *Paidia* – constituem a mola fundamental da educação – *paidea* – que, na Grécia, não se limita à infância, mas prossegue durante toda a vida. É nos jogos, concursos e festas que o indivíduo adquire a virtude e recebe a forma conveniente (FRONTISI-DUCROUX, 1988, p. 41 apud BROUGÈRE, 1998, p. 41).

Nesse sentido, outro autor corrobora com a discussão e aponta uma característica essencial do jogo:

O jogo é fato mais antigo que a cultura, pois esta, mesmo em suas definições menos rigorosas, pressupõe sempre a sociedade humana; mas, os animais não esperaram que os homens os iniciassem na atividade lúdica. É-nos possível afirmar com segurança que a civilização humana não acrescentou característica essencial alguma à idéia geral de jogo. Os animais brincam tal como os homens (HUIZINGA, 2000, p. 5).

Paidia, enquanto jogo, está submetida à *Paideia*, educação, pois assume a função de modelar a vida social e pessoal, uma vez que é considerado um método de aprendizagem dos saberes necessários à educação. Porém, ressalta-se o apresentado por Huizinga (2000), ao salientar que o jogo é anterior à cultura, sendo menos valorizada pelo valor que se atribuiu ao termo *Paideia* historicamente.

Contrariando o pensamento platônico e evidenciando um rompimento entre o jogo e a finalidade educacional, Aristóteles (2006) defende o jogo por outro olhar.

Para ele, o jogo justificava-se pela e para reposição de energias, por meio do relaxamento e descanso, ele existe pelo trabalho e só para o trabalho. Aristóteles (385 a.C – 322 a.C) acreditava que o fim do ser humano devesse ser virtuoso, e a essa virtude atribua-se um sério esforço e não um simples jogo. A visão aristotélica criticava o uso do jogo em situações não resultantes de esforço ou trabalho.

Se o repouso e o trabalho são ambos indispensáveis, o repouso é pelo menos preferível, e é uma questão importante saber em que se deve empregar o lazer. Certamente não no jogo; senão, o jogo seria o nosso fim último. Se possível, é melhor descartar o jogo entre as ocupações. Quem trabalha precisa de descanso: o jogo não foi imaginado senão para isto. O trabalho é acompanhado de fadiga e de esforços. É preciso entremeá-lo convenientemente de recreações, como um remédio. O descanso é ao mesmo tempo um movimento da alma e um repouso, pelo prazer de que se acompanha (ARISTÓTELES, 2006, p. 80).

A partir desse pensamento, o jogo passa a ser visto como algo não sério e a vida demandava situações opostas ao que o jogo proporcionava. O trabalho demandaria o lazer, algo que para Aristóteles é diferente do jogo.

A aproximação entre os grandes pensadores gregos, Platão e Aristóteles, possibilitou a identificação do jogo por dois caminhos: o jogo como meio de ensino, para Platão, e o jogo como meio para o relaxamento da alma. Tais concepções refletem o caminhar do pensamento filosófico e pedagógico no tempo, sendo reconstruído subjetivamente e seguindo o “pensar” dominante.

Considerações finais

A utilização e valorização do jogo pelos gregos esteve associada ao período histórico-cultural no qual a importância estava depositada nos jogos ginásticos e atléticos, uma vez que o corpo representava um ideal de beleza, ao mesmo tempo que preparava para o combate e para as guerras, que nesse período faziam-se constante.

O jogo sempre esteve presente na sociedade humana, não de maneira inata, e sim como uma construção sócio-cultural, e na Grécia não foi diferente. Pode-se considerar o jogo um dos instrumentos propulsores utilizados para estruturar o ideal de formação educacional grego, mesmo que pouco discutido na literatura disponível.

O jogo infantil tinha, para os gregos, a função de instruir, impor as regras e leis da pólis, por meio da diversão, sem competição. *Paidia* e *Paideia* se relacionam no sentido de um ser o instrumento necessário para a realização de determinado objetivo. Nesse caso, os jogos para as crianças seriam os primeiros degraus a serem alcançados durante a fase de maturação do pensamento referente às normas vigentes, estruturando os processos educativos que viriam posteriormente.

Além de ser um recurso destinado à diversão, o jogo possui finalidades educativas, seja ele individual ou grupal, pois coloca em movimento sentimentos, comportamentos, conhecimentos e habilidades. O jogo promove a interação sujeito- sujeito e sujeito-objeto, o que incentiva a comunicação entre os participantes, auxilia na aquisição de experiências e proporciona um desenvolvimento integral. Esse desenvolvimento integral é uma das marcas do segundo período da *Paideia* grega, uma formação completa. Portanto, em nosso entendimento, a *Paidia* claramente é um dos mecanismos sociais que auxilia o desenvolvimento da concepção de *Paideia*, uma vez que o jogo funciona como uma das primeiras experiências interativas e baseadas em regras, as quais eram valorizadas pela cultura grega.

www.prometeica.com

Referências

- ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 321 p. (Clássicos). Tradução de: Roberto Leal Ferreira.
- BARATIERI, Pedro. *Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro*. 2014. 317 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/128646/329751.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 02 out. 2015.
- BRAGA, Marco. *A Nova Paidéia: Ciência e Educação na Construção da Modernidade*. Rio de Janeiro: E-papers, 2000. 144 p. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books>>. Acesso em: 19 ago. 2015.
- BROUGÈRE, Gilles. *Jogo e educação*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998a. 218 p. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos. Revisão técnica e apresentação à edição brasileira: Gisele Wajskop.
- CAILLOIS, Roger. *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem*. Lisboa: Cotovia, 1990. 228 p. Tradução de: José Garcez Palha.
- CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999. 701 p. Tradução: Álvaro Lorencini.
- HENRIQUES, Maria Teresa dos Santos. *O jogo teatral na construção do diálogo filosófico: uma experiência pedagógica*. 2005. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve, Faro/Portugal, 2005. Disponível em: <<http://sapientia.ualg.pt/handle/10400.1/5146>>. Acesso em: 03 out. 2015.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, 162 p. (Coleção estudos. Filosofia). Tradução: João Paulo Monteiro. Disponível em: <http://jnsilva.ludicum.org/Huizinga_HomoLudens.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2015.
- JAEGGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1413 p. Tradução: Artur M. Parreira.
- KOHAN, Walter Omar. Infância e educação em Platão. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p.11-26, jun. 2003. Semestral. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a02v29n1.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2015.
- MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1992. (Memória da educação). Tradução de: Gaetano Lo Monaco.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1965. 1. V. Livro I-IV. Clássicos Garnier. Tradução de J. Guinsburg. Disponível em: <https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com/2013/08/te1-platc3a3o-a-republica.pdf>
- PLATÃO. *Diálogos: Leyes*. Madri-Espana: Gredos, 1999. 8 v. (Libros I-VI). Tradução de: Francisco Lisi.
- PLATÃO. *As Leis*. (s/d). Disponível em: <<https://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/platc3a3o-as-leis.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2015
- PLATÃO. *A república*. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. 470 p. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <[http://copyfight.me/Acervo/livros/PLATA%CC%83O.%20A%20Repu%CC%81blica%20\(EDUFPA\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/PLATA%CC%83O.%20A%20Repu%CC%81blica%20(EDUFPA).pdf)>. Acesso em: 03 out. 2015
- PLATÃO. *A república*. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.

LA DIGNIDAD HUMANA Y LA ÉTICA MÉDICA EN ESLOVAQUIA³²

Human Dignity and the Medical Ethics in Slovakia

Vasil Gluchman
(UniPo, Eslovaquia)

Resumen

La dignidad humana es un concepto significativo en las Declaraciones de la UNESCO sobre bioética, así como también en la ética médica (incluyendo a todas las profesiones médicas). En Eslovaquia, los primeros intentos más significativos de formalizar éticas profesionales ocurrieron durante la segunda mitad de la década de 1990. Tradicionalmente, la esfera de la biomedicina (la ética profesional de los doctores, enfermeras, etc.) tuvo el desarrollo más intenso entre las éticas profesionales en la República Eslovaca. Sin embargo, los temas de ética médica son muy a menudo reducidos sólo al código de ética. Me gustaría investigar la idea de dignidad humana en las relaciones entre doctores, enfermeras y pacientes en Eslovaquia. La dignidad humana es un concepto que usamos para describir un agregado de valores y cualidades de alguien o algo que merece estima y respeto. Sin embargo, ¿cómo es la dignidad humana de los doctores, enfermeras y pacientes? ¿Es un valor primario de todos los seres humanos sin diferencias en su estatus social o depende de habilidades de agentes morales (incluyendo a los doctores, enfermeras y pacientes)? ¿Cómo es preservada la dignidad humana de doctores, enfermeras, otros trabajadores de la salud y pacientes por los códigos de ética de las profesiones médicas en Eslovaquia?

Palabras clave: Dignidad humana | Eslovaquia | Doctores | Enfermeras | Trabajadores de la Salud.

Abstract

Human dignity is a significant concept of the UNESCO Declarations on bioethics as well as medical ethics (including all medical professions). In Slovakia, the first more significant attempts in development of professional ethics occur in the second half of the 1990s. Traditionally, the sphere of biomedicine (professional ethics of doctors, nurses, etc.) is the most intensive development of professional ethics in Slovakia. However, the issues of medical ethics are very often reduced only to the ethical code. I would like to research idea of human dignity in relations among doctors, nurses and patients in Slovakia. Human dignity is a concept that we use to describe an aggregate of values and qualities of someone or something that deserve esteem and respect. However, what is human dignity of doctors, nurses and patients? Is it a primary value of all human beings without differences in their social status or it depends on abilities of moral agents (including doctors, nurses and patients)? How is kept human dignity of doctors, nurses, health care workers and patients by ethical codes of medical professions in Slovakia at all?

Keywords: human dignity, Slovakia, doctors, nurses, health care workers

³² Este artículo, y el proyecto en el que está enmarcado, está sostenido por el subsidio VEGA 1/0629/15 *Ethics of social consequences in context of contemporary ethical theories*.

Introducción

En el Artículo 1 de la *Declaración Universal sobre Genoma Humano y Derechos Humanos* (1997), se afirma que “el genoma humano remarca la unidad esencial de todos los miembros de la familia humana, y reconoce su dignidad innata y diversidad. En un sentido simbólico, este es la herencia de la humanidad” (UNESCO, 2000, p. 3). En el Artículo 1 de la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (2005), se afirma aún más vagamente que “la dignidad humana, los derechos y la libertad esencial son totalmente respetados” (UNESCO, 2006, p. 6).

Recientemente, han comenzado a ser mencionadas más y más a menudo en los círculos bioéticos académicos, así como también en los médicos, algunas dudas con respecto a la necesidad o inutilidad del término “dignidad humana”. Un número de autores señala la vaguedad de las definiciones existentes del término “dignidad”, o “dignidad humana” (Cochrane, 2010; Foster, 2015; Macklin, 2003; Palacios-González, 2015; Pilkington, 2016; Pinker, 2008; Pirhonen, 2015; Schüklenk-Pacholczyk, 2010). Ellos también llaman la atención sobre la redundancia, inutilidad e, incluso, nocividad de este término. Ruth Macklin sostiene que la dignidad humana no representa otra cosa que el respeto hacia las personas y a su autonomía. En su opinión, la conclusión es clara: la dignidad en la ética médica es un término innecesario y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de significado (Macklin, 2003, p. 1420).

Con respecto a lo anterior, Alasdair Cochrane añade otro argumento, sosteniendo que el término “dignidad humana” es reaccionario, en tanto que crea obstáculos sin fundamento al progreso medicinal, causando grandes daños. En su artículo *Undignified Bioethics*, analiza cuatro concepciones de la dignidad: la dignidad como conducta virtuosa, la dignidad como valor interno, la comprensión kantiana de la dignidad y la dignidad como integridad de la especie. Cochrane admite que es posible hallar una interpretación coherente de la dignidad; sin embargo, rechaza la última defensa de la dignidad no sólo porque es poco clara, reaccionaria y sin sentido, sino porque principalmente está basada en argumentos éticos insostenibles. Según Cochrane, ninguna de estas concepciones de la dignidad es en conjunto aplicable en bioética a, por ejemplo, la resolución de problemas de ética médica, y especialmente de ética clínica. Él sostiene que la popularidad de un término ético particular no implica que estemos comprometidos a aceptarlo para siempre. Las tendencias en el discurso ético están cambiando y los especialistas en ética tienen que aceptar estos cambios, aunque sea a un nivel bajo. Si los términos son poco claros, es tarea de los expertos el clarificarlos. Si, sin embargo, los términos se prueban innecesarios, o incluso, inútiles, deben ser rechazados. De este modo, Cochrane se inclina hacia una bioética sin dignidad, hacia una “bioética indignificada” (Cochrane, 2010, pp. 234–241).

Steven Pinker presenta una opinión similar cuando señala la relatividad, intercambiabilidad y nocividad del uso del término “dignidad humana”. En su opinión, la relatividad de este término descansa en el ser susceptible al tiempo, lugar y comprensión del receptor. Pinker sostiene que muchas veces se ha probado que la dignidad es un valor trivial, intercambiable con los de vida, salud y seguridad. La nocividad de este término se manifiesta a menudo en su defensa en la forma de rasgos despóticos de la conducta, tales como la *fatwa* contra Salman Rushdie, la caricaturas danesas de Mahoma, etc. Por otro lado, Pinker también es consciente del potencial significativo incluido en este término. Él sostiene que cada uno de nosotros quiere ser percibido con dignidad. Esto es uno de los intereses del hombre, tal como la integridad corporal o las pertenencias personales. La arriba mencionada percepción de la dignidad es significativa con respecto a la biomedicina, especialmente cuando concierne a la curación de los pacientes. Otra razón para aceptar a la dignidad es, según Pinker, la posibilidad de que su eliminación lleve a la pérdida de inhibiciones como la tortura, el tormento y la humillación de otras personas, tal como ocurrió, por ejemplo con el caso de los judíos en la Alemania nazi. Sin embargo, Pinker ve un problema en el hecho de que, en muchos casos, los bioeticistas religiosos conservadores (*theocon bioethicists*) consideran a la ciencia ficción como profecía, lo que les lleva a –en el nombre de la salvación de la dignidad– inhibir progresos en la investigación biomédica, que podrían ayudar a disminuir el sufrimiento de mucha gente enferma (Pinker, 2008, pp. 28–31).

Sin lugar a dudas, la dignidad humana es un problema teórico interesante e importante, y, de la misma manera, es un problema ético. De modo que como problema moral práctico, su solución podría tener un impacto altamente significativo en los desarrollos futuros de la bioética, la ética médica, y la investigación biomédica, incluyendo la investigación en tecnología genética. Por lo tanto, intentaré formular mi propia posición, la que, por un lado, resulta de mi interpretación de la dignidad humana, y también propone respuestas a al menos algunas de las objeciones evocadas por los autores arriba mencionados, o en general hacia aquellos que critican el uso del término “dignidad humana” en bioética.

Ante todo, me gustaría señalar que, en la mayoría de los casos, los críticos operan con un modelo de interpretación de la dignidad humana estático o conservador, basado, hasta cierto punto, en enfoques deontológicos de la dignidad humana y la moralidad en general. Sobre todo entienden a la moralidad como un conjunto de valores estáticos, o estables, con el foco puesto en respetar principios morales existentes, reglas, normas y valores, mientras un rol mayor es jugado por el respeto y el cumplimiento de obligaciones. La interpretación de Cochrane de la dignidad humana también cabe en este ámbito; él la percibe como un cierto modelo de conducta que necesita ser cumplido, o un conjunto de ciertos valores estables y estáticos resultantes de la naturaleza humana. De carácter similar es la crítica de Pinker a la interpretación de la dignidad humana hecha por el *American Council for Bioethics* del período de la presidencia de George Bush, cuando las visiones cristianas conservadoras sobre la dignidad humana estaban dominadas por la opinión concerniente al don de la vida y al origen divino del hombre.

El valor de la dignidad humana en la ética médica en Eslovaquia

A diferencia de los críticos, no soy de la opinión de que el término “dignidad humana” pueda ser reemplazado por el de “respeto” hacia una persona y su autonomía, dado que esto reduce el significado del valor de la dignidad humana a una mera dimensión funcional de la existencia humana y esto, en un cierto grado, se acerca a lo que Cochrane criticó con respecto a la comprensión de la dignidad como una especie de integridad, existencia dignificada del hombre. El programa nazi de “la solución final al problema judío” estaba basado en el hecho de que los nazis “gracias a” las leyes racistas, privaron a los judíos del estatus de personas y de su autonomía, lo que, como resultado, facilitó todo el programa de exterminio incluyendo experimento inhumanos sobre prisioneros en campos de concentración (el ejemplo más conocido es el de Josef Mengele y sus experimentos en Auschwitz).

En lugar de un modelo de dignidad estático (conservador), o funcional, que es el tema de un número de puntos de vista y estipulaciones críticos justificados, estoy ofreciendo un modelo dinámico para interpretar a la dignidad humana basado en una intersección de los valores de humanidad [*humaneness*], dignidad humana, derecho moral (a la vida) y consecuencias (sociales) positivas (Dubiel-Zielińska, 2013, pp. 173–176; Gluchmanová, 2009, pp. 243–250; Kalajtzidis, 2013, pp. 159–170; Lešková Blahová, 2009, pp. 90–98).

Acepto que fundamentalmente la dignidad es un concepto que usamos para describir un agregado de valores y cualidades de alguien o algo que merece estima y respeto. El valor primario que crea el derecho a tener dignidad es la vida. El grado de dignidad de una forma de vida particular depende de su lugar en la escala evolutiva. Los seres humanos son la forma más alta de vida de modo que poseen el más alto grado de dignidad. Tal comprensión del valor de la dignidad, incluyendo la dignidad humana, representa en su definición básica una forma o manifestación de biocentrismo moral. Sin embargo, ciertamente no significa una devaluación del valor de la dignidad, incluyendo a la dignidad humana. Al contrario, aumenta su alcance, de modo que se extiende también más allá de la categoría de humanidad (Gluchman, 2012, pp. 20–25; Misseri, 2015, pp. 201–202; Sachdev, 2015, pp. 206–207).

En Eslovaquia, los primeros intentos más significativos en el desarrollo de éticas profesionales

ocurren en la segunda mitad de la década de 1990. Tradicionalmente, la esfera de la biomedicina (éticas profesionales de doctores, enfermeras, etc.) tuvo el desarrollo más intenso de éticas profesionales en Eslovaquia. Sin embargo, los temas de la ética médica están muy a menudo reducidos sólo al código de ética (Komenská 2011, pp. 25–32; Komenská, 2012b, pp. 194–198). Aquí me gustaría investigar la idea de la dignidad humana en las relaciones entre doctores, enfermeras y pacientes en Eslovaquia. La dignidad humana es un concepto que podemos usar para describir un agregado de valores y cualidades de alguien o algo que merece estima y respeto. Sin embargo, ¿cuál es la dignidad humana de los doctores, las enfermeras y los pacientes? ¿Es este un valor primario de todos los seres humanos sin diferencias en su estatus social o depende de sus habilidades como agentes morales (incluyendo a los doctores, enfermeros y pacientes)? ¿Cómo se mantiene la dignidad humana de los doctores, las enfermeras, otros trabajadores de la salud y los pacientes con los códigos de ética de las profesiones médicas en Eslovaquia?

El análisis de los códigos de ética de los trabajadores de la salud eslovacos forma dos requisitos básicos para su interés actual. El primero está basado en el cambio de la ética médica al formular sus principios para enfocarse sobre el paciente, el receptor del cuidado sanitario. Esto remarca el rol del paciente y el respeto a la dignidad y autonomía en la toma de decisiones y el reparto del cuidado sanitario. Basado en el breve análisis presentado puede observarse que la ética profesional tiene a ser vista como siguiendo el modelo del sistema de atención sanitaria orientado al paciente y respetando su autonomía y valores individuales en Eslovaquia.

Katarína Komenská sostiene que en particular, las actividades de los trabajadores de la salud están formuladas como actividades “de acuerdo con los principios de humanidad, en un espíritu de respeto por la vida humana desde su comienzo hasta su fin respetando la dignidad de un ser humano” (Zákon č. 578/2004). El código de ética de los enfermeros ha añadido esta formulación cuando estipula que un trabajador sanitario “sopesa la vida humana, los derechos humanos y la dignidad de cada individuo como un ser humano único, aceptando al cliente-paciente en su situación de salud” (Zákon č. 311/2002). Las parteras están en el código de su profesión incluso obligadas por el requisito de apoyar el derecho de las pacientes a “participar activamente en las decisiones de su cuidado [...] el derecho a hablar por sí mismas en asuntos relacionados con su salud y la salud de sus familias” (Zákon č. 311/2002; Komenská, 2012a, p. 96).

Según Adela Lešková Blahová, es positivo que ambos códigos busquen declarar los presupuestos del valor clave en el campo de la atención sanitaria. Ambos afirman que la obligación del profesional de la salud es “preservar la vida, proteger y restaurar la salud, evitar la enfermedad, disminuir el sufrimiento”, pero también ser independiente en sus decisiones profesionales, responsable y confiable, prestar atención a su desarrollo profesional continuo, actuar de acuerdo con los principios de humanidad, y respetar la dignidad de la vida humana, si es necesario. Prosiguiendo con las regulaciones legales vinculantes (*Etický kódex zdravotníckeho pracovníka*, 2004, p. 5752; *Etický kódex*, 2002, p. 2184), puede ser hallados valores universales en el primer artículo, titulado *Obligaciones generales de un profesional de la salud (como doctores y dentistas)*, el que prácticamente corresponde al actual sistema sanitario en Eslovaquia (*Etický kódex zdravotníckeho pracovníka*, 2004). Deficiencias más serias, sin embargo, surgen con respecto a la declaración de valores específicos de la profesión médica. Dado que es casi idéntica para el documento de ambas profesiones (como un doctor, así como también el sentido semánticamente más amplio de trabajador de la salud), es muy difícil identificar valores específicos para cada uno de ellos por separado (Lešková Blahová, 2012, p. 109).

Lešková Blahová afirma que los principios fundamentales éticos y profesionales de la profesión médica que podríamos considerar son (tomados del texto de ambos documentos): profesionalismo, legalidad, prohibición del abuso de poder, rendición de cuentas, equidad e imparcialidad, cortesía, apertura en la comunicación, colaboración colegiada (multidisciplinaria), protección de los datos personales, respeto por la autonomía de los pacientes, acción humana, dignidad humana y respeto por los otros como fue afirmado arriba. El inconveniente es que los estándares y las conductas éticos y profesionales esperados no los hallamos concentrados en un solo lugar, o en un solo artículo, sino “entre líneas” a través de todo el documento (Lešková Blahová, 2012, pp. 109–110).

En su opinión, en un examen más profundo del artículo *Atención sanitaria profesional y ejercicio de su profesión (como médicos y dentistas)* hallamos que se aspira a presentar algunas situaciones posibles de conflicto moral en el ejercicio de una profesión sanitaria (aunque no reducida sólo a ellas) (*Etický kódex zdravotníckeho pracovníka*, 2004). Podemos hallar, por ejemplo, la obligación a desenvolverse en tareas profesionales “[...] incluso en situaciones de amenaza pública y de desastres naturales o de otra naturaleza” o “[...] prescribir y administrar drogas, que implican adicción, o aquellas que tienen efectos de dopaje, por otros propósitos que los propósitos médicos”, de aquí en adelante referidas a “[...] actuaciones imprácticas coordinadas con el diagnóstico, la terapia u otras”, o “[...] que no merecen el uso de prácticas designadas a aumentar el número de pacientes, por ejemplo”, a través de publicidad deseal, etc. (*Etický kódex zdravotníckeho pracovníka*, 2004, p. 5752; *Etický kódex*, 2002, p. 2184). Prácticamente son el ejemplo del respeto por los principios éticos profesionales –el profesionalismo, la legalidad y la prohibición del abuso de poder– los que están íntimamente ligados al problema del aumento de la comercialización de la atención sanitaria. La prueba de la seriedad de este problema es la formulación de los siguientes deberes: “Cuando un médico o un dentista prescribe y recomienda drogas u otros dispositivos médicos, debe manejar los aspectos comerciales, pero sólo con su conocimiento médico, su conciencia y la necesidad del paciente” (*Etický kódex*, 2002, p. 2184; Lešková Blahová, 2012, p. 110).

Lešková Blahová sostiene que entre otras cosas que el artículo *Atención sanitaria profesional y ejercicio de su profesión (como médicos y dentistas)* se encuentra típicamente en sintonía con requerimientos bioéticos, por ejemplo: “el trabajador de la salud en relación a los enfermos terminales y a los enfermos agonizantes les alivia el dolor, respeta la dignidad humana y los deseos del paciente según las regulaciones y los medios para aliviar el sufrimiento. La eutanasia y el suicidio asistido son inadmisibles” (*Etický kódex zdravotníckeho pracovníka*, 2004, p. 5752; Lešková Blahová, 2012, p. 112). Según Lešková Blahová, si uno regresa al preámbulo, su presencia definitivamente aumenta la credibilidad del mismo código de ética, dado que busca exponer los valores morales fundamentales, desde los que es posible derivar principios más específicos y principios de ética médica. Los valores universales del Código aconsejan el valor de la vida humana, la salud, la dignidad humana, el sentido de la vida humana y el valor de la familia. Entonces se derivan valores específicos que están asociados con el desempeño de la profesión médica, como la libertad (de pensamiento, conciencia y asociación) y la responsabilidad del médico de proteger y desarrollar valores relacionados a la vida humana, los que concretamente significan respetar el derecho a la vida humana y la salud, la dignidad humana, la integridad física, la identidad biológica y psicológica del ser humano y el valor de la familia (*Lekárske odborové združenie*, 2012, p. 3; Lešková Blahová, 2012, p. 123).

Rudolf Novotný y Zuzana Novotná argumentan que la *Carta de Derechos de los Pacientes* de la República Eslovaca en el artículo 8 afirma que el paciente tiene derecho, en un estadio incurable de enfermedad, a alivios y sedantes que correspondan con el conocimiento y posibilidades actuales de la atención sanitaria para los agonizantes. Bajo esta *Carta...* los enfermos terminales y los agonizantes tienen derecho a un tratamiento humanitario [*humane*], así como también derecho a estar acompañados en los últimos momentos de su vida por una persona de su elección. Suena como una afirmación muy significativa el hecho de que el paciente tiene el derecho a una muerte digna. En este contexto, es igualmente importante que el paciente tenga derecho al respeto decente de sus pedidos escritos de que no sea resucitado o al rechazo de la aplicación de intervenciones y procedimientos terapéuticos (Novotný – Novotná, 2012, p. 145).

Novotný y Novotná hablan de la necesidad de preservar la dignidad humana en situaciones límite. Los aspectos de pérdida y preservación de la dignidad humana en las etapas finales de enfermedades incurables se relacionan ambos con enfermedades. Esto está vinculado a un grado de independencia (preservar habilidades cognitivas y funciones corporales), controlar los síntomas de la enfermedad (dolor y síntomas somáticos, estrés psicológico: inseguridad, miedo a la muerte). Lo mismo aplica a mantener la dignidad personal (Novotný – Novotná, 2012, p. 146).

Según Novotný y Novotná, es muy importante el esfuerzo por preservar la dignidad social. Esto aplica a mantener la privacidad, accesibilidad y organizaciones de asistencia a la familia y amigos,

la adecuación de los contactos sociales que apoyan la preservación de la dignidad, no ser llevados a tener que preocuparse por qué clase de problemas sociales traerá su muerte a sus seres queridos. Además, esto se vincula a disponer de sus vidas. Eslovaquia ha reconocido la autonomía del paciente, si con total conciencia y tras ser informado consiente o rechaza el tratamiento (Novotný – Novotná, 2012, p. 147; Novotný – Novotná, 2014, pp. 68–70).

Hallazgos empíricos

En nuestra investigación fueron hechos estudios empíricos entre médicos eslovacos (N = 68) y les fue consultada su opinión con respecto a cuán importante es la dignidad del paciente para los doctores cuando se deciden las prioridades. La opinión positiva definió N = 21 (30.9%) doctores. N = 34 (50%) tiende a estar de acuerdo con que la dignidad del paciente es una prioridad importante en la decisión. N = 8 (11.8%) fueron neutrales, y sólo N = 5 (7.4%) de ellos, estuvieron en desacuerdo con el enunciado previo.

Tabla 1

<i>Para la mayoría de los doctores la dignidad del paciente está entre las prioridades importantes al decidir</i>	Número	%
Totalmente de acuerdo con este enunciado	21	30,9%
De acuerdo	34	50,0%
No lo sé	8	11,8%
No estoy de acuerdo	5	7,4%
Totalmente en desacuerdo con el enunciado	0	0,0%
Total	68	100%

La siguiente pregunta fue: ¿Qué valores morales entran en su relación con el paciente? Investigamos la importancia de la presencia de estándares morales en el trabajo de doctores en relación al paciente. También en este caso, se ofrece un ránking de valores morales creados sobre la base de las respuestas dadas:

- capacidad de rendir cuentas [*accountability*] N = 55;
- dignidad humana N = 51;
- derecho a la vida, N = 50;
- humanidad N = 50;
- obligación N = 48;
- tolerancia N = 39;
- justicia N = 36;
- deber de actuar buscando consecuencias sociales positivas N = 25.

Para los doctores estos principios de ética médica son importantes en su trabajo:

- el principio de asistencia 95.5%;
- el principio de no dañar 86.6%;
- el principio de equidad 62.1%;
- el principio de autonomía 51.5%.

En términos de valores morales en relación a los pacientes los doctores eslovacos prefieren:

- responsabilidad 83.3%;
- derecho a la vida, 75.8%;

- dignidad humana 77.3%;
- humanitarismo [*humaneness*] 75.8%;
- obligación con los pacientes 72.7%;
- justicia 54.5%;
- tolerancia 59.1%;
- deber de actuar de acuerdo a consecuencias sociales positivas 39.7%.

También son conscientes de los pros así como también de su crecimiento profesional. Cerca del 42% de ellos no tiene interés en la educación en ética profesional (seminarios, talleres, bibliografía sobre ética médica) y el 58% asiste a alguna forma de educación de este tipo.

Por otro lado, los pacientes consideran las siguientes características como muy importantes para los doctores eslovacos:

- profesionalismo 87.6%;
- confiabilidad 83.5%;
- determinación 76.7%;
- humanidad 71.1%;
- imparcialidad 71.1%;
- amabilidad y cordialidad 67.8%;

Un 64.4% corresponde a las expectativas razonables de la conducta profesional. Así el paciente espera de sus doctores un alto grado de erudición, pericia, pero también la responsabilidad por el procedimiento médico y lo relativo a la determinación y la paz en el temple. En el siguiente puesto está la dignidad (aunque relacionada a la ética médica sea una prioridad). Por lo tanto puede concluirse que los pacientes están dispuestos a tolerar un tipo de doctor o de conducta médica inhumanos, si el profesional tiene un alto grado de pericia. Por ejemplo, son capaces de considerar inapropiados:

- irreverencia 78.4%;
- arrogancia 78.4%;
- impaciencia 72.7%;
- autoritarismo 44.3%;
- inconsistencia 43.2% .

Sin embargo, suponen que esto se balancea con un alto nivel de profesionalismo médico de los doctores.

Conclusión

Como resultado puede concluirse que en cada parte tendría que haber un comité de ética hospitalario, y que así las brechas entre las normas, los principios y los valores éticos podrían ser registrados. Las razones para la creación, el establecimiento y la operación de comités de ética en instalaciones médicas fue un tema complejo en la medicina contemporánea y en la atención sanitaria; un procedimiento de elección más amplio de alternativas en una situación dada; la protección de los trabajadores de la salud, pacientes, y la sociedad; la naturaleza de las decisiones en la práctica médica y de enfermería; el énfasis en la autonomía del paciente y en el paciente mismo; la necesidad de proteger la dignidad, los derechos, la integridad, la identidad y otros intereses legítimos de los pacientes. Sin embargo, vemos que hay muchos problemas en temas concernientes a la dignidad humana dentro de la ética médica en Eslovaquia.

Podemos concluir que la ética de las consecuencias sociales puede ser un punto de partida

metodológico para la investigación teórica de la dignidad humana así como también para el entrenamiento y la consultoría bioética de la práctica médica en Eslovaquia. Espero que esta sea una herramienta útil en un esfuerzo para mejorar y resolver algunos problemas de la ética médica en Eslovaquia.

www.prometeica.com

Referencias

COCHRANE, A. (2010): Undignified Bioethics. In: *Bioethics* 24(5), pp. 234–241.

DUBIEL-ZIELIŃSKA, P. (2013): “Ethics of Social Consequences” and “Ethics of Development” as Theories Belonging to Stream of Ethics of Act. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 3(3–4), pp. 171–188.

ETICKÝ KÓDEX [Code of Ethics]. In: *Zákon o povolání lékaře, o Slovenskej lekárskej komore, o povolání zubného lékaře, o Slovenskej komore zubných lékařů a o zmene a doplnení niektorých zákonov č. 219/2002*. Príloha k zákonu NR SR č. 219/2002 Z. z., pp. 2184–2185.

ETICKÝ KÓDEX ZDRAVOTNÍCKEHO PRACOVNÍKA [Code of Ethics for Medical Worker]. In: *Zákon o poskytovateľoch zdravotnej starostlivosti, zdravotníckych pracovníkoch, stavovských organizáciách v zdravotníctve a o zmene a doplnení niektorých zákonov č. 578/2004*. Príloha č. 4. k zákonu NR SR č. 578/2004 Z. z., pp. 5752–5753.

FOSTER, C. (2015): Human dignity in bioethics and law. In: *Journal of Medical Ethics* 41(12), p. 935.

GLUCHMAN, V. (2012): Ethics of Social Consequences – Methodology of Bioethics Education. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 2(1–2), pp. 16–27.

GLUCHMANOVÁ, M. (2009): Principles of ethics of social consequences and teaching of bioethics. In: V. Gluchman (ed.): *Bioethics in Central Europe*. Prešov: FF PU, pp. 243–250.

HARNACKE, C. (2016): The Ashley Treatment: Improving Quality of Life or Infringing Dignity and Rights? In: *Bioethics* 30(3), pp. 141–150.

KALAJTZIDIS, J. (2013): Ethics of Social Consequences as a Contemporary Consequentialist Theory. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 3(3–4), pp. 159–171.

KOMENSKÁ, K. (2012a): Reflexia princípov medicínskej etiky v profesijných kódexoch na Slovensku. In: V. Gluchman a kol.: *Profesijná etika (Analýza stavu profesijnej etiky na Slovensku)*. Prešov: FF PU, pp. 79–99.

KOMENSKÁ, K. (2012b): Respect for autonomy and human dignity in codes of conduct of health care professionals (in Slovakia). In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 2(3–4), pp. 192–200.

KOMENSKÁ, K. (2011): The analysis of ethical codes in health care professions in Slovakia (professions of physicians, nurses and midwives). In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 1(1–2), pp. 25–32.

LEKÁRSKE ODBOROVÉ ZRUŽENIE (2012): *Etický kódex [Code of ethics]*. Available at: http://www.loz.sk/system/files/eticky_kodex_LOZ_25_2_2012_final_cisty_2.pdf [Retrieved: 21 October 2016].

- LEŠKOVÁ BLAHOVÁ, A. (2012): Kodifikovaná podoba lekárskej etiky na Slovensku. In: V. Gluchman a kol.: *Profesijná etika (Analýza stavu profesijnej etiky na Slovensku)*. Prešov: FF PU, pp. 101–130.
- LEŠKOVÁ BLAHOVÁ, A. (2009): Possibilities of ethics of social consequences application in bioethics contexts. In: V. Gluchman (ed.): *Bioethics in Central Europe*. Prešov: FF PU, pp. 87–99.
- MACKLIN, R. (2003): Dignity is a Useless Concept. In: *British Medical Journal* vol. 327, pp. 1419–1420.
- MISSERI, L. E. (2015): Consequentialism, humankind and dignity: From Renaissance moral philosophy to Gluchman's ethics of social consequences. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 5(3–4), pp. 197–203.
- NOVOTNÝ, R. – NOVOTNÁ, Z. (2014): Bioethical Principles in Clinical Medicine. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 4(1–2), pp. 67–72.
- NOVOTNÝ, R. – NOVOTNÁ, Z. (2012): Profesijná etika v odbore vnútorné lekárstvo v Slovenskej republike. In: V. Gluchman a kol.: *Profesijná etika (Analýza stavu profesijnej etiky na Slovensku)*. Prešov: FF PU, pp. 131–159.
- PALACIOS-GONZÁLES, C. (2015): Human dignity and the creation of human–nonhuman chimeras. In: *Medicine, Health Care and Philosophy* 18(4), pp. 487–499.
- PILKINGTON, B. C. (2016): Dignity, Health, and Membership: Who counts as One of Us? In: *Journal of Medicine and Philosophy*, 41(2), pp. 115–129.
- PINKER, S. (2008): The Stupidity of Dignity. In: *The New Republic* 238(9), pp. 28–31.
- PIRHONEN, J. (2015): Dignity and the capabilities approach in long-term care for older people. In: *Nursing Philosophy* 16(1), pp. 29–39.
- SACHDEV, K. N. (2015): Normative analysis of human dignity among professionals. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 5(3–4), pp. 205–210.
- SCHÜKLENK, U. – PACHOLCZYK, A. (2010): Dignity's Woolly Uplift. In: *Bioethics* 24(2), p. ii.
- UNESCO (2000): *The Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights: From Theory to Practice*. Paris: UNESCO.
- UNESCO (2006): *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Paris: UNESCO.
- ZÁKON č. 311/2002 Z. z. o povolání sestry, o povolání pôrodnej asistentky, o Slovenskej komore sestier a pôrodných asistentiek a o zmene a doplnení zákona Slovenskej národnej rady č. 14/1992 Zb. o Slovenskej komore stredných zdravotníckych pracovníkov a o Slovenskej komore zubných technikov.
- ZÁKON č. 578/2004 Z. z. o poskytovateľoch zdravotnej starostlivosti, zdravotníckych pracovníkoch, stavovských organizáciách v zdravotníctve a o zmene a doplnení niektorých zákonov.



LIZÁRRAGA, Fernando (2016).

Marxistas y liberales. “La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea”.

Prólogo de Ariel Petruccelli.
Buenos Aires, Editorial Biblos, 249 pp.
ISBN 978-987-691-460-4.

Lucas E. Misseri
(UNDEC, Argentina)

Fernando Lizárraga es un investigador y docente argentino que adscribe a la corriente filosófico-política denominada “marxismo analítico”. Esta forma de marxismo es un cruce entre la filosofía de Marx y el estilo de hacer filosofía que caracteriza a la academia anglosajona, en el cual el análisis conceptual y la claridad juegan un rol central al momento de sostener argumentos. Otros exponentes del marxismo analítico son Jon Elster, Adam Przeworski, Erik Olin Wright y Philippe van Parijs por nombrar algunos.

Lizárraga se graduó primero como Profesor en Historia en la Universidad Nacional del Litoral (1990), luego como Magíster en Filosofía Política en la Universidad de York, Reino Unido (2000), y por último como Doctor en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (2006). Actualmente es investigador del CONICET y docente de la Universidad Nacional del Comahue. Entre sus libros están *El marxismo y la justicia social* (2011) y la compilación con Atilio Borón *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls* (2014).

La estructura del libro *Marxistas y liberales* está formada por cinco capítulos, la mayoría de los cuales son reescrituras y adaptaciones de artículos publicados por Lizárraga en revistas académicas con referato doble ciego. El autor se tomó el trabajo de enriquecer el texto, aprovechando la unidad temática entre los artículos y quitó algunas repeticiones.

El primer capítulo se titula “Marxistas, igualitaristas y liberales: variaciones en torno a un diálogo necesario” y en este texto sostiene dos tesis mínimas tomadas de las diez que ofrece Norman Geras en “*Minimum Utopia*”. Una sostiene que buscar la utopía es buscar una ética alternativa, la otra dice que la utopía mínima debe ser socialista y a la vez liberal. Esta tesis de Geras es una de las tantas bases con las que Lizárraga construye un puente entre el marxismo y el liberalismo, teorías que son consideradas mayormente como opuestas y rivales. Asimismo Lizárraga reinterpreta a Rawls desde la perspectiva de Gerald A. Cohen y desde las particularidades de América Latina. Esto lo lleva a repensar la falsa dualidad entre realismo y utopía, superada por el propio Rawls quien propuso en *The Law of Peoples* una “utopía realista”.

El segundo capítulo se titula “Los límites del igualitarismo de John Rawls”. Aquí Lizárraga

analiza el concepto de igualdad como punto de partida y luego compara dos lecturas del principio de la diferencia. Una que llama laxa que correspondería a la teoría no ideal y que en cierto sentido parece ser privilegiada por Rawls y otra que llama estricta y que corresponde a la teoría ideal, esta es la interpretación en la que harán énfasis Gerald A. Cohen. Siguiendo los pasos del filósofo canadiense, Lizárraga subraya el valor de la comunidad que justifica el principio y remarca la necesidad de perseguir un *ethos* igualitario en ella. Por último, Lizárraga cierra el capítulo refiriéndose nuevamente a la utopía cuando aclara –citando a Jacques Bidet– que los principios de justicia defendidos por Rawls no constituyen un imperativo categórico sino que expresan más bien una utopía.

El tercer capítulo se titula “Marxismo, autopropiedad y abundancia” en el que Lizárraga propone una interpretación que disiente de las proporcionadas previamente por dos de los pensadores que más usa como referencia en su búsqueda de un diálogo entre marxistas y liberales: Rawls y Cohen. En contraste con las opiniones de estos filósofos políticos norteamericanos Lizárraga sostiene que hay una mala interpretación de la teoría de Marx según la cual éste apoyaría la autopropiedad e imaginaría una sociedad más allá de la justicia gracias a la abundancia futura –al estilo de las fantasías de Cucaña y el país de Jauja o, agregó yo, al estilo de la tecnofilia defendida por algunos futurólogos actuales como los transhumanistas por ejemplo–.

En el cuarto capítulo “John Rawls, la estructura básica y el comunismo” comienza por analizar si las decisiones personales pueden quedar fuera del alcance de los principios de justicia de Rawls o si deben ser congruentes con ellos como reclaman Cohen y él. Luego problematiza los límites del principio de contribución en la obra de Marx y Rawls, defendiendo la importancia de las circunstancias de la justicia y la estructura básica en el comunismo pleno imaginado por el primero. Finalmente, frente a la acusación de que el marxismo estaría más allá de la justicia Lizárraga vuelve a los clásicos, puntualmente a Aristóteles comenzando su caso en favor de la utopía realista de la fraternidad.

En el quinto y último capítulo, “Fraternidad y felicidad en el socialismo”, el autor recupera una pregunta dejada por George Orwell que parece haber dejado de lado por los teóricos marxistas y que es del orden de la motivación para sus propias posturas: ¿Pueden ser felices los socialistas? Lizárraga coincide con la respuesta de Orwell, el objetivo de los socialistas no es la felicidad si no la fraternidad. El investigador argentino insiste con otra pregunta ¿pueden ser justos los socialistas? Y es aquí donde la fraternidad parece ser de nuevo la respuesta, pero aquí no se vale de Orwell sino del propio Rawls quien reconoce el valor de la fraternidad y la define como no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados. Nuevamente volviendo a transitar el puente entre marxistas y liberales.

Hasta ahí el resumen de las ideas centrales de los capítulos-artículos del libro. Lizárraga es un pensador muy estimulante y una *rara avis* –como lo son la mayoría de los marxistas analíticos–. Su libro tiene ideas controvertidas en las dos orillas del puente que intenta trazar y por eso es que *Marxistas y liberales* es un buen alimento para la mente crítica.

Para cerrar, me permito una observación crítica que tiene que ver con el orden por un lado de mis sesgos académicos y por el otro con las limitaciones de la catalogación. Todo el libro de Lizárraga está atravesado por la idea de utopía. De hecho creo que *Marxistas y liberales* podría ser una obra que reavive los estudios de la utopía en los países de habla hispana, pero lamentablemente ese concepto no aparece en el título del texto. Es más osaría sostener que todo el libro es una apología de la utopía de la fraternidad, una forma de

utopía descuidada no sólo por el marxismo sino por la tradición literaria y por los estudios utópicos. No es viable acusar a Lizárraga de “utopofobia” —concepto acuñado por David Estlund—. No obstante, es algo que llama poderosamente la atención y que me permito subrayar en esta reseña con la finalidad de que los estudiosos de la utopía tengan en cuenta a *Marxistas y liberales* como una obra destacada de principios de siglo en favor del utopismo.

www.prometeica.com

- Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
- Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
- Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
- Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
- Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
- En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa: BAJTÍN, Mijaíl. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
- Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
- En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema “double-blind-review”. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
- Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
- En el caso (b) del item anterior, la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
- El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.

www.prometeica.com